Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Einundsechzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1872.

diesem zweiten Abschnitt nur Mißverständnisse der Aeußerungen Kant's über das transscendentale Objekt. In Hinsicht dieser will ich hier gerne zugeben, daß allerdings Kant selbst zu ihnen Veranlassung gegeben habe, und zwar durch den schon vorhin von mir getadelten Abschnitt „Phänomena und Noumena". Denn in ihm sind Noumenon, Ding an sich und Idee nicht klar und scharf genug von einander unterschieden, sondern scheinen zuweilen in Eins zu verschwimmen. Aber nach Kant selbst ist das transscendentale Objekt, das Ding an sich, nicht Noumenon in positivem Sinne, und die Ideen sind nach ihm Noumena, entstanden durch Trugschlüsse der reinen Vernunft und einen unvermeidlichen Schein. Das nun ist ein Irrthum Kant's, ein solcher Schein besteht nicht und kann nicht bestehen, die Vernunft kann sich nicht selbst durch Trugschlüsse täuschen, wenn sie dieselben als solche erkennt. Fries hat hier das Richtige nachgewiesen durch seine Lehre vom negativen Ursprung der Ideen. So ist auch das transscendentale Objekt Kant's, das Ding an sich, und die Idee wohl zu unterscheiden. Jenes ist ihm das unbekannte und unerkennbare X, das der Erscheinung, dem empirischen Objekte zu Grunde liegt, und er erkannte nicht, daß die Ideen, statt durch Trugschlüsse entstanden, absolute Bestimmungen der Kategorieen der Relation durch Negation der Schranken ihres mathematischen Schematismus seyen

---

Untersuchungen über die Ideenassociation und ihren Einfluß auf den Erkenntnißakt.

Von

Max Schießl.

Erste Hälfte.

Es ist immer ein höchst mißliches Geschäft gegen Bestehendes und Althergebrachtes zu Felde zu ziehen. Jeder, der dieses thut und neue Anschauungen geltend machen will, erscheint als Revolutionär und hat, wenn nicht Alle, so doch die Meisten

gegen sich. Es liegt in einem solchen Unterfangen eben der Schein einer gewissen Anmaßung, eines Besserwissenwollens, und das verzeiht man dem kecken Unternehmer nicht so leicht. Allein wie soll denn ein Fortschritt in der Wissenschaft möglich seyn, wenn jede Neuerung und jede angestrebte Verbesserung des Bisherigen als eine Sünde an der Wissenschaft betrachtet wird? Sollen wir denn ewig beim Alten stehen bleiben, selbst wenn wir die Unzulänglichkeit desselben klar erkannt haben? Gewiß nicht! Wenn ich daher hier Althergebrachtes angreife, so möchte dieses kecke Beginnen dadurch einiger Maßen sich entschuldigen lassen, daß es mir nicht um eine Revolution, sondern um eine Evolution zu thun ist. Ich will nicht mit der ganzen historischen Vergangenheit brechen, sondern auf Grund derselben aus dem Hergebrachten Neues entwickeln und die Mängel des Alten zu verbessern suchen.

Der Gegenstand vorliegender Untersuchung ist die Ideenassociation und vornehmlich der Einfluß derselben auf den Erkenntnißakt. Ich glaube nämlich klar erkannt zu haben, daß sich mit der bisherigen gewöhnlichen Erkenntnißtheorie weder die Möglichkeit des Irrthums, noch das Verständniß der Erfahrung erklären läßt. Beides nun durch die Einwirkung der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt zu erklären, ist der letzte Zweck dieser Abhandlung.

Mit dem Beginn der neueren Philosophie trat die Frage über den Erkenntnißgrund in den Vordergrund, eine Frage, die man sich früher nie aufgeworfen. Vor Kant bildeten sich hauptsächlich zwei grundverschiedene Theorieen aus: die sensualistische (Empirismus, bis hinaus zum Materialismus, vornehmlich vertreten von Locke, Condillac und die franz. Encyclopädisten) und die idealistische Erkenntnißtheorie (vertreten durch Cartesius, Malebranche, Spinoza, Leibniz rc.). Ins Extrem verfolgt, zeigte sich ihre Einseitigkeit, welche nun Kant zu versöhnen suchte. Das Resultat seines Kriticismus war: Das Erkennen ist das Produkt zweier Faktoren, des erkennenden Subjekts und der Außenwelt. Letztere liefert den Stoff, Ersteres

giebt die Form, durch welche erst eine zusammenhängende Erkenntniß möglich wird. Anschauungen ohne Begriffe sind blind; Begriffe ohne Anschauungen leer. So versöhnte er jene beiden extremen Richtungen. — Nach ihm verfiel die Philosophie einerseits in einen dogmatischen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) anderseits neigte sie zum Empirismus (Herbart), während der moderne Materialismus (Moleschott, C. Vogt, L. Büchner ꝛc.) nur eine Erneuerung des französischen Materialismus des 18. Jahrh. ist (vgl. Ulrici, Gott u. der Mensch 1. Bd., Leipz. 1866, S. 2).

So sehr nun auch die kantische Erkenntnißtheorie, welche seitdem beständig unter dem Namen eines „Realidealismus" oder „Idealrealismus" wiederkehrt, die Einseitigkeiten der sensualistischen wie der idealistischen Erkenntnißlehre vermieden und überwunden zu haben scheint, so ist dieselbe dennoch völlig unfähig das Räthsel des menschlichen Erkennens genügend zu erklären und hat wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Denn ist es richtig, daß alle Erkenntniß nur aus diesen beiden Faktoren (Verstand und Sinnlichkeit) stamme, dann läßt es sich schwer erklären, wie Täuschungen und Irrthümer möglich seyn sollen. Kant fühlt dieses selbst sehr wohl und sagt in seiner Logik (W. W. ed. Hartenstein Leipz. 1838, I. Bd. S. 380): „Wie Irrthum in formaler Bedeutung des Wortes d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich ist: das ist schwer zu begreifen, sowie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen soll." Der Grund des Irrthums kann also im Verstande selbst nicht liegen. Er kann aber auch in den Sinnen nicht liegen; denn diese urtheilen ja nicht. Da wir aber trotzdem in unserem Erkennen vielfachen Störungen, Täuschungen und Verirrungen ausgesetzt sind und weitaus öfter irren, als die Wahrheit finden, so muß offenbar außer jenen beiden Faktoren auf unseren Erkenntnißakt noch ein dritter Faktor wirken, welcher uns im Erkennen des Wahren stört, uns den Schein für die Wahrheit vorspiegelt und auf Irrwege leitet. Und dieses führt mich

über Kant hinaus. Es zwingen uns die vielfachen Störungen, Verwechslungen, Täuschungen ꝛc. im Erkenntnißakte auf die Existenz eines weiteren Faktors zu schließen, welcher dieselben verursacht, da sie sich aus jenen beiden andern Faktoren allein nicht erklären lassen. So hat auch Leverrier aus den Störungen der Bahn des Uranus die Existenz des Neptun erschlossen und diesen neuen Planeten gefunden.

Und wer ist nun dieser mächtige Dämon, der mit uns dieses trügerische Spiel der Täuschung treibt? Kein Anderer als unsere Ideenassociation. Um indessen ihren merkwürdigen Einfluß auf den Erkenntnißakt nachweisen zu können, müssen wir uns vor Allem eine nähere Kenntniß der Ideenassociation selbst und des menschlichen Denkens und Erkennens überhaupt verschaffen. Ich beginne daher damit, die wissenschaftliche Werthlosigkeit der sog. vier Gesetze der Ideenassociation aufzuzeigen, und dann das meines Erachtens allein wahre Gesetz derselben aus dem Wesen des menschlichen Denkens und Erkennens heraus zu entwickeln.

Es ist eine allgemein zugestandene Thatsache, daß in unseren Vorstellungen ein gewisser Zusammenhang waltet, daß sie sich in gewissen Verbindungen wiedererwecken, und man hat diese merkwürdige Erscheinung „Ideenassociation" genannt.

Ueber den Werth und die Bedeutung derselben scheint man sich indessen seltsamer Weise noch sehr im Unklaren zu befinden. Wenigstens wird der Ideenassociation in philosophischen Lehrbüchern oft nur mit ein paar Worten gedacht und mehr als die sog. 4 Gesetze derselben bekommt man gewöhnlich nicht zu lesen. So kam es denn, daß dieser Gegenstand noch außerordentlich dunkel ist, und wie Ulrici sagt, „der wissenschaftlichen Begründung und Aufklärung" noch „dringend bedarf".

Ueber die Entstehung der Ideenassociation haben sich nun zwei verschiedene Ansichten gebildet. Die Einen behaupten, die Vorstellungen verschmelzen und associiren sich von selbst. Dieses ist die sog. Verschmelzungstheorie, welche von Herbart, Beneke und ihren Anhängern

aufgestellt und vertreten wird. Die Anderen dagegen meinen die Ideenassociation beruhe auf einem Akte der Selbstthätigkeit der Seele und diese Anschauung wird vornehmlich von Ulrici vertreten. Von der Richtigkeit der Verschmelzungstheorie konnte ich mich nicht überzeugen und habe daher für Ulrici Partei genommen. Indessen sehe ich vor der Hand von dieser Streitfrage ganz ab. Sie löst sich ohnehin im Laufe der Untersuchung ganz von selbst. Was aber die Widerlegung der Herbart-Beneke'schen Theorie betrifft, so verweise ich auf die specielle Kritik der Herbartischen Theorie bei Ulrici, Gott und der Mensch S. 505 Anm. und weiter S. 508–524.

Beide Parteien erkennen nun an, daß die Ideenassociation nach gewissen Gesetzen erfolge. An diese wollen wir uns jetzt machen und zeigen, daß dieselben wissenschaftlich werthlos sind und nur die Bedeutung empirischer Regeln haben. Man nimmt gewöhnlich vier solcher sog. Gesetze an. Sie lauten:

1) Das Gesetz der Aehnlichkeit: „Aehnliche Vorstellungen wecken einander."

2) Das Gesetz des Contrastes: „Contrastirende Vorstellungen wecken einander."

3) Das Gesetz der Coexistenz: „Vorstellungen, die auch nur durch Zeit und Raum mit einander verbunden sind, wecken sich gegenseitig."

4) Das Gesetz der Succession: „Vorstellungen wecken sich in derselben Ordnung, in welcher sie ursprünglich in uns hervorgetreten waren." (W. Esser, Psychologie. Münster 1854. S. 157 ff.)

Daneben existiren auch andere Definitionen. So behauptet z. B. J. H. v. Kirchmann in seiner „Lehre vom Wissen" (Philos. Biblioth. Berlin 1868. 1. Bd. S. 12): „Das Gesetz der Ideenassociation ist, daß von Vorstellungen, welche zugleich oder unmittelbar einander folgend in der Seele gewesen, die eine oder die erste, wenn sie in der Seele später auftritt, die andere wieder erweckt."

Doch ich verzichte darauf mich auf weitere Modificationen

einzulassen und gehe sogleich zur Kritik dieser angeblichen Gesetze über:

Allerdings läßt sich all' diesen sog. Gesetzen eine gewisse empirische Berechtigung nicht absprechen; nach Umständen kann es ja vorkommen, daß sich Ideen nach dem einen oder anderen dieser Gesetze erwecken und ist auch thatsächlich der Fall — aber wissenschaftlichen Werth haben diese Formeln nicht; sie sagen nur was seyn kann, nicht aber was seyn muß und warum. Sie sind auch nicht nach einem bestimmten Princip aufgestellt, sondern zufällig aus der Erfahrung aufgelesen und zusammengestellt, von Anderen vermehrt oder vermindert, oder anders gefaßt. Kurz es sind empirische Regeln, aber keine wissenschaftlichen Gesetze.

Die empirische Regel unterscheidet sich nun vom wissenschaftlichen Gesetze dadurch, daß diesem apriorischer Gehalt zukommt, d. h. daß es allgemein und nothwendig gilt, jene nicht. Bloße Regeln gestatten Ausnahmen: „Keine Regel ohne Ausnahme," Gesetze dagegen müssen ausnahmslos gelten, dürfen keine Ausnahmen zulassen: denn würden sie dieses thun, so würden sie den Charakter ihrer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, worin ihre wissenschaftliche Bedeutung besteht, einbüßen und wieder zu bloßen Regeln herabsinken.

Nun verhalten sich aber die Regeln zum Gesetz wie die Arten zur Gattung. In jeder Regel muß, wenn etwas Wahres daran seyn soll, das wissenschaftliche Gesetz implicite enthalten seyn. Obige vier Regeln wären demnach nur einzelne Fälle (Arten) eines viel allgemeineren Gesetzes (Gattung) und dieses Gesetz muß, wenn jene Regeln wahr seyn sollen, implicite in ihnen enthalten seyn.

Nun ist nicht zu leugnen, daß unsere Ideenassociation sich häufig nach diesen Regeln richtet, ja daß, wenn man diese fälschlich sogenannten vier Gesetze der Ideenassociation, wie es in der Mnemotechnik geschieht, praktisch verwerthet, wirklich die gewünschte Reproduktion der auf Grund jener Gesetze verbundenen Vorstellungen wieder eintritt. Etwas Wahres ist also un-

bedingt an ihnen. Es muß daher in diesen Regeln das geheimnißvolle Gesetz der Ideenverbindung implicite enthalten seyn, und unsere Aufgabe ist es nun, dasselbe aus jenen zu entwickeln.

Betrachten wir diese 4 Regeln näher, so finden wir, daß sie alle das Gemeinsame haben, daß sie sich auf Vergleichung zurückführen lassen.

Zu diesem wichtigen Resultat sind auch schon Andere gekommen. So setzt z. B. Herm. Kothe in seinem „Katechismus der Mnemotechnik" (Leipz. 1863 S. 29 f.) ganz vortrefflich auseinander, daß allen 4 Gesetzen der Ideenassociation „die Bezogenheit der Vorstellungen" zu Grunde liege. „Schon um die Objekte zweier gleichzeitiger Vorstellungen zunächst eben als zwei von einander verschiedene zu erkennen, mußte die Seele sie miteinander vergleichen. Beide Vorstellungen sind folglich mehr oder weniger auf einander bezogen" u. s. w.

Aller Ideenassociation liegt sonach eine Vergleichung zu Grunde. Bekanntlich ist nun das Band, welches die einzelnen Vorstellungen einigt, kein physisches, sondern ein ideales. Durch ein unsichtbares Band an einander geknüpft wecken sich die Vorstellungen gegenseitig. Wenn sich nun alle jene sogenannten Gesetze auf eine Vergleichung, auf ein „Bezogenseyn auf einander" zurückführen lassen: was könnte dann wohl das Band seyn, das sie zusammenkettet? Offenbar nichts anderes als das tertium comparationis. Denn überall wo Vergleichung ist, da müssen sich auch tertia comp. finden. Demnach würde das Gesetz der Ideenassociation lauten:

Alle möglichen Ideen können sich erwecken, wenn sie nur durch tertia comparationis mit einander verbunden sind, d. h. irgend einmal in irgend welcher Beziehung mit einander verglichen wurden. Der Beziehungspunkt wäre dann ihr einigendes Band.

Auf dieses Eine allgemeine Gesetz lassen sich nun leicht die bisherigen sog. 4 Gesetze der Ideenassociation zurückführen. Sie sind nur einzelne Fälle desselben. Aehnlichkeit, räumliche und zeitliche Coexistenz und Succession sind einzelne tertia

comparationis, concrete Erscheinungen des Gesetzes, aber nicht das Gesetz selber. Auch contrastirende Vorstellungen haben Beziehungspunkte (tert. comp.); denn conträre Gegensätze sind ja gleichartig, während der contradictorische Gegensatz nur logische Realität hat.

Es ist daher durch Induktion höchst wahrscheinlich gemacht, daß das eben aufgestellte Gesetz wirklich das wahre Gesetz der Ideenassociation sey. Damit können wir uns aber nicht begnügen. Unsere Aufgabe wird jetzt seyn, den apriorischen Gehalt dieses Gesetzes, ein solches soll es ja seyn, nachzuweisen. Jedes wissenschaftliche Gesetz muß nämlich allgemein und nothwendig gültig seyn. Diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit überhaupt kann nun ihren Grund entweder in den Dingen haben, in der Einerleiheit der Objekte (in der Sinneswahrnehmung) oder in der Wesensgleichheit aller Menschen. Ersteres ist der Standpunkt des Dogmatismus, ein, wie Kant gezeigt, unhaltbarer Standpunkt; wir stellen uns daher auf den anderen, auf den auch Kant sich gestellt, auf den Standpunkt des Kriticismus, und suchen nun die subjektive Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gesetzes der Ideenassociation nachzuweisen. Dieses geschieht entweder durch Zurückführung eines Satzes auf die gemeinsame Organisation (Wesensgleichheit) der gesammten Menschheit d. i. aller jener Individuen, die unter den Begriff Mensch fallen und gleichmäßig organisirt seyn müssen, um unter diesen Begriff zu fallen, oder dadurch, daß wir zeigen, daß ein bestimmter Satz nur die nothwendige Consequenz eines allgemein gültigen menschlichen Gesetzes ist.

Ich werde nun zu zeigen versuchen, daß sich unser Gesetz der Ideenassociation auf das Gesetz des menschlichen Denkens und Erkennens zurückführen läßt. Daher muß ich vorerst vom menschlichen Denken und Erkennen selbst sprechen.

Das Problem des menschlichen Denkens.

Um die Lösung psychologischer und erkenntnißtheoretischer

Fragen hat sich in unseren Tagen namentlich Professor Ulrici in Halle verdient gemacht. Ulrici suchte nämlich in seinen verschiedenen Schriften (System der Logik, Leipz. 1852 S. 13 f.; Compendium der Logik, Leipz. 1860 S. 20 f.; Gott und der Mensch, Leipz. 1866 S. 293 und namentlich S. 239 f. und an vielen anderen Stellen) nachzuweisen, daß allem Bewußtseyn und Denken eine unterscheidende Thätigkeit zu Grunde liege. „Alle unsere Vorstellungen, sagt er, alle Wahrnehmungen und Anschauungen von den mannigfaltigen Dingen außer uns, wie Alles, was wir von uns selbst wissen und was wir wissentlich thun und lassen, kurz der gesammte Inhalt unseres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, beruht auf der unterscheidenden Thätigkeit und erhält nur durch sie seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn" (Comp. d. Log. S. 28).

Diesem Resultat der Untersuchungen Ulrici's stimme ich vom ganzen Herzen bei. Auch mir scheint derselbe das Richtige getroffen zu haben, wenn er das Denken als eine unterscheidende Thätigkeit bezeichnet. Wir sehen es ja überall: wir können nichts wahrnehmen, nichts denken, was nicht ein Unterschiedenes wäre.

Indessen dünkt mich, daß dem Unterscheiden doch noch eine andere Thätigkeit nämlich ein Vergleichen vorausgehe, deren Resultat erst das Unterscheiden ist. Die Gründe, die mich bewegen, in diesem Punkte von Ulrici abzuweichen, sind in Kürze folgende:

Es ist nicht einzusehen, wie ich zwei Objekte von einander unterscheiden soll, ohne daß und ehe ich beide mit einander verglichen habe. Ich kann doch z. B. nicht sagen, wie viele Fenster ein Haus habe, ohne daß und ehe ich meinen Blick über dieselben hingleiten ließ d. h. sie verglichen habe. Es ist ferner eine Thatsache, daß wir uns erst in Folge wiederholten Vergleichens der Unterschiede der Dinge bewußt werden. Je mehr wir die Dinge vergleichen, desto mehr unterscheiden wir sie. Sagt man aber, ich müsse, um ein paar Objekte mit einander vergleichen zu können, dieselben erst als zwei unterschieden,

d. h. sie von einander geschieden, einander gegenübergestellt haben, so ist das richtig; allein ich hätte sie doch überhaupt nicht als zwei unterscheiden können, wenn ich nicht zuvor auf das eine dann auf das andere Objekt geblickt d. h. beide auf einander bezogen, verglichen hätte.

Der wichtigste Grund aber ist der, den ich im Folgenden näher erörtern will, daß nämlich aller Unterschied subjektiv-relativ ist, d. h. von dem Standpunkt meiner Vergleichung abhängt, daß es mithin keinen absoluten, objektiven oder gegebenen Unterschied geben kann. Aus dieser Relativität desselben folgt klar, daß aller Unterschied ein Vergleichen voraussetzt und erst das Produkt der Vergleichung ist.

Aus diesen Gründen muß ich behaupten, daß allem Unterscheiden ein „Vergleichen" zu Grunde liege, daß mithin die primitive Thätigkeit unseres Denkens ein „Vergleichen", das „Unterscheiden" aber erst das Resultat dieses Vergleichens sey. Beide verhalten sich wie Thätigkeit und That, wie Ursache und Wirkung; Eines ist nur die andere Seite des Anderen. Es sind nicht zwei verschiedene Thätigkeiten, sondern es ist immer nur ein und dieselbe Thätigkeit, die in ihrem Anfangspunkte „vergleichen" in ihrem Endpunkte „unterscheiden" heißt.

Indessen ist diese Differenz mit Ulrici nicht so bedeutend, als es scheinen möchte, da auch er anerkennt, daß das „Beziehen" ein nothwendiges Moment jedes Aktes der unterscheidenden Thätigkeit sey (Comp. d. Log. 2. Aufl. 1872 S. 36). Nun sind aber „Beziehen" und „Vergleichen" nur verschiedene Worte für ein und dieselbe Thätigkeit. Beides ist ein wechselseitiges Betrachten zweier oder mehrerer Objekte mit der bewußten oder unbewußten Absicht, dadurch ihre Identität oder ihren Unterschied festzustellen. Jedes derartige wechselsweise Betrachten heißt ein „Beziehen;" „Vergleichen" aber wird dieses Beziehen genannt, wenn die Objekte „gleichartig" sind. Indessen wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwischen beiden Begriffen gar nicht unterschieden und es werden beide als synonym ge-

braucht, da sie ja doch an und für sich ein und dieselbe Thätigkeit bezeichnen. Wir streiten uns daher schließlich höchstens um den Ausdruck, indem ich den Begriff „Vergleichen" im Anschluß an das populäre Sprachbewußtseyn und um eine einfachere Terminologie zu erhalten in einer allgemeineren Bedeutung fasse als Ulrici. Im Resultat kommen wir ja ohnehin auf dasselbe hinaus. Auch mir ist das Denken schließlich ein „Unterscheiden" und alles Gedachte ein „Unterschiedenes". —

Da nun kein Unterscheiden ohne Vergleichen möglich ist, mithin alles Unterscheiden ein Vergleichen nothwendig voraussetzt, so habe ich ein Recht darauf, Alles, was Ulrici für seine unterscheidende Thätigkeit anführt, für meine vergleichende Thätigkeit in Anspruch zu nehmen und ich verweise daher zur näheren Begründung meines Princips: „Alles Denken ist Vergleichen", auf das was Ulrici in seinem „System der Logik", „Compendium der Logik", „Gott und der Mensch" ꝛc. für seine unterscheidende Thätigkeit vorbringt. Ich müßte sonst großentheils nur wiederholen, was Ulrici bereits gesagt.

Gestützt auf das Resultat der Untersuchungen Ulrici's und obige Auseinandersetzung der beiden Begriffe Vergleichen und Unterscheiden, behaupte ich daher: Alles Denken ist nichts anderes als Vergleichen. Unter Denken aber verstehe ich diejenige Thätigkeit der Seele, welche der Erfahrung die Form gibt, welche die Erfahrung eben zur menschlichen Erfahrung macht, kurz die formschaffende Thätigkeit der menschlichen Seele. Alles Denken, Erkennen, Urtheilen, Schließen, Verbinden, Trennen, Schätzen, Zählen, Messen, Wägen, Betrachten, Studiren, Erwägen, Addiren, Subtrahiren ꝛc. ꝛc. ist nichts anderes als ein Vergleichen bez. Unterscheiden, ist ein und dieselbe Thätigkeit und nur nach den verschiedenen Gesichtspunkten, nach welchen sie ausgeübt wird, wird sie verschiedentlich benannt.

Und was ist nun das Erkennen? Das Erkennen ist jedenfalls ein Akt unserer Denkthätigkeit. Fasse ich nun diesen Denkakt in seiner Thätigkeit, so kann ich mit Recht alles Erkennen ein Vergleichen nennen. Richte ich mein Augenmerk dage-

gen auf das Resultat dieser Thätigkeit, so muß ich sagen, das Erkennen ist Unterscheiden, das Erkannte ein Unterschiedenes. Wir kommen hiermit zu folgendem Principalsatz:

Alles Denken ist Vergleichen; Alles Erkennen beruht auf Vergleichen, ist Unterscheiden.

Denken und Vergleichen, Erkennen und Unterscheiden sind vollkommen identische Begriffe, die jederzeit für einander gesetzt werden dürfen und im praktischen Leben auch beständig für einander gebraucht werden. —

Was nun den Grad der Gewißheit unseres Princips betrifft, so muß ich gestehen, es hat nur assertorische und keineswegs apodiktische Gewißheit. Die Erfahrung zeigt, es ist so; warum? weiß ich ebenso wenig, wie der Geometer mir den Grund sagen kann, warum der Raum gerade 3 und nicht 2 oder 4 Dimensionen hat. Letzte Principien haben immer nur assertorische und nie apodiktische Gewißheit.

Es wäre überhaupt eine contradictio in adjecto von einem letzten Princip mit apodiktischer Gewißheit zu sprechen. Denn alle apodiktische Gewißheit beruht auf dem Satz vom Widerspruch. Nun lassen sich die letzten Principien mit dem Satz vom Widerspruch wohl prüfen, haben aber nicht den Grund ihrer Wahrheit in demselben (vgl. Kant Kritik d. reinen Vern.; W. W. ed. Hartenstein Bd. II S. 46). Alle apodiktische Gewißheit ist somit eine nach dem Satz vom Widerspruch abgeleitete. Da sich aber die letzten Principien nicht weiter ableiten lassen, sondern vielmehr alles Uebrige selbst aus ihnen abgeleitet ist, so können sie auch nie apodiktische, sondern immer nur assertorische Gewißheit haben.

Zu demselben Resultat kommt auch Ulrici in seinem „System der Logik“ S. 25. Der Beweis der Grundvoraussetzungen der Philosophie, sagt er dort, ist „nur ihre unleugbare Thatsächlichkeit.“

Das einzige materielle Kriterium der Wahrheit oder Unwahrheit, das wir haben, ist die Uebereinstimmung oder der Widerspruch mit der Erfahrung. An sie also müssen wir appel-

liren. Sie bestätigt die Richtigkeit der mathematischen Gesetze, sie bestätigt auch, daß allem Denken und Handeln der Menschen ein vergleichender bezw. unterscheidender Geist zu Grunde liegt. In der Praxis muß die Theorie ihre Wahrheit zeigen. —

Ein schlagender Beweis für die Richtigkeit und Allgemeingültigkeit unseres Denk- und Erkenntnißprincips ist die Sinneswahrnehmung. Wohin wir nämlich blicken, überall nehmen wir Unterschiede in den Dingen wahr, ja jedes Ding ist selbst nichts anderes als ein Unterschiedenes, denn wir würden nicht von Dingen sprechen, wenn wir nicht das Eine von dem Anderen unterscheiden würden.

Es ist nun aber klar, daß wir keine Unterschiede wahrnehmen könnten, wenn unser Denken und Erkennen nicht vergleichende und unterscheidende Thätigkeit wäre. Der Grund, warum wir Unterschiede wahrnehmen, liegt somit zunächst nicht in den Dingen, sondern in der Beschaffenheit unseres Denkvermögens, und wenn wir Unterschiede erblicken, so ist dieses hiermit nur eine Folge unserer Organisation. Mithin richtet sich unser Erkennen, wie schon Kant so sehr betonte, nicht nach den Dingen, sondern die Dinge müssen sich nach unseren Vermögen richten. Nur darum nehmen wir Unterschiede wahr, weil wir unterscheidende Wesen sind; anders organisirte Wesen würden weder Dinge noch Unterschiede in den Dingen erblicken. Unsere ganze Weltanschauung ist also nur die Folge unserer eigenthümlichen Organisation. Wir fassen die Welt in unserer Weise auf. Unsere Weise aber, menschliches Denken, ist Vergleichen bezw. Unterscheiden; wir müssen daher die Welt als einen Complex von Dingen, von Unterschieden auffassen und können sie nicht anders denken, auch wenn wir anders wollten.

Der Mensch muß sich also die Welt nach einer bestimmten Norm denken, die ihm in seiner Vernunft vorgezeichnet ist. Er muß Dinge und Unterschiede in der Welt erblicken und kann sich die Welt auch nicht anders denken, als seine Vermögen es verlangen. Wie sehr unsere ganze Weltanschauung von dieser

vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit abhängt, werden wir unten noch sehen: es geht nur so viel in unser Bewußtseyn ein als wir verglichen und unterschieden haben. Was daher der Mensch in sich aufnimmt, ist seine That und die Welt in unserem Bewuseyn ist kein bloßes Spiegelbild der Außenwelt.

Wenn ich nun aber einmal weiß, ich muß mir die Welt so denken, wie ich sie mir denke, und kann sie nicht anders denken, auch wenn ich anders wollte, dann kann's mich eigentlich wenig kümmern, ob die Welt in der Wirklichkeit auch so ist, wie ich sie mir denke, ich kann sie ja doch nimmer anders denken als meine geistige Organisation mir vorschreibt. Indessen läßt auch diese Frage sich entscheiden und ein einfaches Raisonement wird uns zeigen, daß der Unterschied als solcher in den Dingen nicht existiren kann.

Aller Unterschied ist nämlich relativ. Je nachdem ich ein Objekt so oder so vergleiche, ist das oder jenes sein Unterschied. Der Unterschied ist also nichts Festes, Bleibendes in den Dingen, sondern ändert sich mit dem Standpunkt meiner Vergleichung. Vergleiche ich z. B. zwei Menschen in Bezug auf ihre Haare, so unterscheidet sich der eine vom andern z. B. durch schwarze Haare, während der andere blonde hat. Dieses ist also ihre Unterschied. Vergleiche ich dagegen beide in Hinsicht auf ihre Beschäftigung, so ist der eine ein Handwerker, der andere ein Gelehrter, und nun liegt hierin ihr Unterschied, während die Haare keinen Unterschied für ihre Beschäftigung ausmachen und gleichgültig sind. Nun sage mir Einer, ohne sich auf einen bestimmten Standpunkt zu stellen, was ist der Unterschied dieser beiden Individuen? wodurch unterscheiden sie sich von einander? Kein Mensch ist im Stande hierauf eine Antwort zu geben; denn was er immer antworten würde, wäre eben so relativ wie das bereits Erwähnte und lediglich von dem Standpunkt bedingt, den er gewählt. Es nützt auch nichts zu sagen: der Unterschied beider liege in der Summe ihrer unterscheidenden Merkmale; denn alle diese sind subjektiv, können daher auch in ihrer Gesammtheit keinen objektiven Unterschied

begründen. Es gibt also keinen objektiven absoluten, vom Subjekt unabhängigen Unterschied; aller Unterschied ist vielmehr subjektiv, relativ d. h. er hängt vom subjektiven Standpunkt unserer Vergleichung ab. Daher kann der Unterschied als solcher (als objektiver Unterschied) in den Dingen selbst nicht existiren.

Freilich fällt es uns unendlich schwer, diesen Satz zu begreifen, und man wird erstaunt fragen: Wie ein Baum, ein Haus, ein Gebirge ꝛc. das wären keine Unterschiede? Allein man vergißt eben, daß wenn wir sagen, wir sehen „etwas", wir unbewußt schon unterschieden haben, und daß wir nur deßhalb Unterschiede erblicken, weil wir eben unterscheidende Wesen sind. Die Dinge müssen sich ja nach unseren Vermögen richten und nicht umgekehrt. Es ist daher auch verzeihlich, wenn es uns so schwer fällt jenen Satz zu begreifen, da unsere ganze Organisation uns nöthigt, wohin wir blicken Unterschiede wahrzunehmen. Allein eine nähere Reflexion zwingt uns doch zu gestehen, daß der Unterschied als solcher nicht in den Dingen existiren könne, da derselbe nur das Produkt unserer unterscheidenden Thätigkeit, und von dem subjektiven Standpunkt unserer Vergleichung bedingt ist.

Dieser Satz verwickelt uns indessen in eine bedenkliche Antinomie. Freilich ist es klar bei der Relativität und Subjektivität alles Unterschiedes, daß derselbe als solcher in den Dingen nicht existiren kann; es ist aber ebenso klar, daß wir keine Unterschiede aus den Dingen herauslesen könnten, wenn solche in denselben nicht wären. Jene Reflexion negirt den Unterschied in den Dingen: diese postulirt ihn. Diesen Widerspruch löst nun: Das Gesetz der Coexistenz.

Es ist eine Thatsache, wohin wir blicken überall nehmen wir Unterschiede wahr. Der Unterschied kann aber als solcher in den Dingen selbst nicht existiren, er soll jedoch und muß in denselben existiren, da wir sonst keine Unterschiede wahrnehmen könnten, also: kann er in den Dingen nur coexistiren, d. h. die unterscheidenden Merkmale coexistiren in den

Dingen neben anderen Merkmalen, die keinen Unterschied begründen. Ich nenne diese wichtige Folgerung das Gesetz der Coexistenz. Wir müssen demnach sagen: Allerdings sind Dinge und überhaupt Unterschiede in der Welt; aber sie existiren nicht als solche, als fertige objektive Unterschiede im dogmatischen Sinne, sondern nur als Unterschiede der Potenz, der Möglichkeit nach, d. h. jedes Ding und jeder Theil eines Dinges hat die Befähigung in sich, ist dazu angelegt, Unterschied werden zu können. Die Welt und jedes Ding ist ein Complex von unendlich vielen möglichen Unterschieden, und es kommt nur auf den subjektiven Standpunkt meiner Vergleichung an, ob ich diesen oder jenen möglichen Unterschied zum wirklichen Unterschied mache. In der Welt coexistiren alle Unterschiede heißt nicht, sie sind nicht vorhanden, sondern sie sind vorhanden aber nur der Potenz, der Möglichkeit nach. Wirklich werden die Unterschiede erst in unserem Denken durch die vergleichende und unterscheidende Thätigkeit desselben.

Damit ist jene scheinbare Antinomie gelöst und es ist gezeigt, daß die beiden Sätze: „der Unterschied existirt als solcher in den Dingen selbst nicht" und „es müssen Unterschiede in der Welt existiren, da sonst keine Unterschiede wahrgenommen werden könnten", keinen Widerspruch enthalten.

Dieses Gesetz ist in seiner Anwendung von größter Tragweite. Indessen kann ich mich hier darauf nicht einlassen, da es mich zu weit führen würde. Es genügt mir die durchgängige Subjektivität unserer Weltanschauung gezeigt zu haben. Es ist durchaus nicht zufällig, daß wir die Welt als einen Complex von unendlich vielen Dingen, die Dinge wieder als einen Complex von vielen Merkmalen, Beschaffenheiten, Eigenschaften, Atomen, Monaden rc. rc. denken; Dinge, Merkmale u. s. w. all' dieses sind nichts anderes als Produkte unserer vergleichenden resp. unterscheidenden Thätigkeit, es sind Unterschiede und wir müssen uns die Welt als einen Complex von unendlich vielen Unterschieden denken, weil wir unterscheidende Wesen sind.

So ist unsere ganze Weltanschauung unsere subjektive That und nichts weniger als das bloße Abbild der wirklichen objektiven Außenwelt. —

Ich kehre zurück zu dem Satze: alles Erkennen beruht auf Vergleichen, ist Unterscheiden. „Vergleichen" heißt nun nichts anderes, als zwei oder mehrere Objekte unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt (tertium comp.) zusammenstellen und ihr Verhältniß zu diesem zu bestimmen. Ein solcher gemeinsamer Beziehungspunkt muß immer vorhanden seyn, d. h. die Dinge, die ich vergleichen will, müssen „gleichartig" seyn, wenn eine Vergleichung und hiermit positive Erkenntniß möglich seyn soll. Wo kein tert. comp. da ist auch kein Vergleichen möglich. Daher lautet das erste Gesetz aller Erkenntnißmöglichkeit, das Gesetz der Gleichartigkeit: Gleichartiges wird durch Gleichartiges und nicht durch Ungleichartiges erkannt. Also Individuum durch Individuum, die Art durch Vergleichung mit anderen Arten, Gattung durch Gattung, Historisches durch Historisches, Chemisches durch Chemisches rc.

Dieses Gesetz ist so allgemein bekannt, daß ich nichts weiter darüber zu sagen brauche. Ich erwähnte es hier nur, um mich später darauf berufen zu können. —

Das Problem des Bewußtseyns.

Bevor ich nun wieder auf die Ideenassociation übergehe, muß ich noch ein Thema berühren, welches für die spätere Untersuchung ebenfalls von Wichtigkeit ist, nämlich die Frage über die Entstehung des Bewußtseyns.

Auch über diesen Punkt hat Ulrici wohl die trefflichsten Aufschlüsse gegeben, indem er (Gott u. d. M. S. 274—367; Comp. der Log. S. 18 f. u. a. a. O.) eingehend nachzuweisen suchte, daß das Bewußtseyn auf derselben unterscheidenden Thätigkeit beruhe, die wir bereits als Denkthätigkeit kennen gelernt. Ich stimme ihm auch hierin vollständig bei.

Wenn aber das Bewußtseyn auf Unterscheiden beruht, so wird man mir auch zugeben, daß es auf Vergleichen beruht,

da alles Unterscheiden, wie oben gezeigt, ein Vergleichen voraussetzt. Demnach erscheint mir das Bewußtseyn als das Produkt einer gewissen Entwicklung, welche mit Vergleichen beginnt und mit Unterscheiden endet.

Ueber diesen Entwicklungsproceß läßt sich im Allgemeinen Folgendes sagen (Detail findet sich bei Ulrici Gott u. d. M. S. 274—362): Wir werden uns der Dinge, die um uns her vorgehen, nur dann bewußt, wenn sie eine Veränderung unseres Zustandes herbeiführen. Nur die Veränderung oder genauer der Unterschied zwischen früher und jetzt kommt uns zu Bewußtseyn und zwar muß derselbe mit einer gewissen Stärke auftreten (vgl. Die Untersuchungen E. H. Weber's und Th. Fechner's über den Stärkeunterschied zweier Sinneseindrücke; Ulrici Gott u. d. M. S. 236 f.). Doch vermögen wir auch durch einen spontanen Akt der Seele uns Dinge zum Bewußtseyn zu bringen, die uns sonst nicht zum Bewußtseyn kämen (z. B. das gleichmäßig auf uns Einwirkende), wenn wir aus irgend einem Interesse unsere Aufmerksamkeit darauf richten. Aber auch hier ist das Gegebenseyn eines möglichen Inhalts des Bewußtseyns und eine gewisse Passivität, in welche er uns versetzt, wenn wir sie auch nicht mehr fühlen, da wir uns daran gewöhnt haben, die Vorbedingung des Bewußtseyns.

Das Bewußtseyn selbst nun entsteht durch einen Akt der Unterscheidung, indem wir durch unbewußte, unwillkührliche Vergleichung unseres früheren Zustandes mit dem jetzigen, den Unterschied beider wahrnehmen und fühlen, daß wir Andere geworden sind.

Dadurch nun, daß wir die Ursache unserer Beschränkung, die Sinnesempfindung, von unserem Selbst unterscheiden, kommen wir zum Bewußtseyn, daß *überhaupt etwas* auf uns wirkt. Damit weiß ich aber noch nicht, was auf mich einwirkt, d. h. ich habe noch kein Bewußtseyn, kein Verständniß und keine Erkenntniß *des Gegenstandes*, der mich in Passivität versetzt und sich mir aufgedrungen hat. Um nun aus meiner Beschränkung herauszukommen und mir ein Verständniß meiner

Empfindung zu verschaffen, vergleiche ich den Inhalt meiner Empfindung mit anderen früheren gleichartigen Inhalten meines Bewußtseyns und gewinne so das klare Bewußtseyn des Gegenstandes, der sich mir aufgedrungen. Dieses Stadium des Bewußtseyns, in welchem uns das Verständniß der Erfahrung aufgeht, heißt der Erkenntnißakt, von dem wir Näheres unten sprechen werden.

Der Gegenstand meiner Empfindung wird mir also dadurch bewußt, daß ich ihn mit anderen gleichartigen Inhalten meines Bewußtseyns vergleiche und ihn von denselben unterscheide. Dieses aber setzt voraus, daß ich den Inhalt meiner Empfindung zuerst in sich selbst, in seinen Bestandtheilen unterschieden habe, was ich freilich erst genau in Folge der Vergleichung mit anderen gleichartigen Vorstellungen zu Stande bringen kann. Allein wenigstens die Form, den Umriß meines Inhaltes muß ich im Allgemeinen unterschieden haben, ehe ich daran kann, ihn mit anderen Umrissen zu vergleichen.

Im Entwicklungsprozeß des Bewußtseyns von dem unbestimmten Gefühl der Beschränkung unseres Daseyns angefangen bis zum klaren Verständniß des Gegenstandes, der diese Hemmung verursachte, dürften sich hiermit folgende 3 Stadien mit Bestimmtheit unterscheiden lassen:

Vorbedingung des Bewußtseyns ist ein Inhalt, der eine Veränderung in meinem Daseyn hervorruft und mit einer gewissen Stärke sich mir aufdrängt. Dadurch werde ich in eine gewisse unfreiwillige Spannung und Passivität versetzt, welche mich veranlaßt, meine Aufmerksamkeit auf die Ursache derselben, den Eindruck, den ich erleide, zu richten, d. h. diese zu vergleichen und zu unterscheiden und sie mir dadurch zum Bewußtseyn zu bringen.

Im ersten Stadium nun vergleiche ich unwillkührlich meinen jetzigen beschränkten Zustand mit dem früheren und unterscheide meine Beschränkung von meinem Selbst als dem Beschränkten, das Objekt meines Bewußtseyns von mir selbst als

bewußtem Subjekt und gelange so zum Bewußtseyn, daß etwas auf mich wirkt.

Im zweiten Stadium vergleiche ich den Inhalt meiner Empfindung in sich selbst, d. h. in seinen Bestandtheilen und unterscheide wenigstens den allgemeinen Umriß desselben. Ich bringe mir also den Inhalt meiner Empfindung im Allgemeinen zum Bewußtseyn.

Im dritten Stadium endlich unterscheide ich den Inhalt meiner Empfindung von anderen früheren gleichartigen Inhalten meines Bewußtseyns, wodurch ich dann ein Verständniß der Empfindung erlange und das klare Bewußtseyn, die Erkenntniß des Gegenstandes, der auf mich wirkt, gewinne.

So viel über den Entwicklungsproceß des Bewußtseyns. Machen wir uns jetzt den Unterschied zwischen Bewußtseyn und Erkenntniß klar. Beide Begriffe werden häufig verwechselt; sie sind aber nur verwandt und nicht identisch. Bewußtseyn entsteht nämlich dadurch, daß wir einen gegebenen, sich aufdrängenden Inhalt von uns selbst als durch denselben beschränkten Wesen, ein Objekt des Bewußtseyns von uns selbst als bewußtem Subjekt unterscheiden. Das Erkennen dagegen besteht darin, daß wir irgend einen Inhalt unseres Bewußtseyns von einem andern Inhalt desselben unterscheiden. Im Erkenntnißakte also unterscheiden wir zwei Objekte des Bewußtseyns von einander, im Bewußtseynsprocesse dagegen ein sich aufdrängendes Objekt von uns selbst als bewußtem Subjekt.

Was das Selbstbewußtseyn betrifft, so ist dieses nur eine specielle Art des Bewußtseyns, ein Bewußtseyn, dessen Gegenstand mein eigenes Selbst ist. Im Selbstbewußtseyn unterscheide ich meine eigenen Zustände, Vorstellungen, Gefühle ꝛc., kurz meine Daseynsweise als die meinige von mir selbst als dem bewußten Grunde derselben, mein Ich als Objekt meines Bewußtseyns von meinem Ich als bewußtem Subjekt. „Das

Selbstbewußtseyn hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande" (Reinhold, Theor. d. Vorstell. Verm. S. 326). —

Endlich ist, da nichts Inhalt meines Bewußtseyns werden kann, was ich nicht von mir selbst unterscheide, mir als Nichtich, als Objekt gegenüberstelle, also zum Gegenstand einer Vorstellung mache, unser ganzes bewußtes Geistesleben in Vorstellungen erschöpft. Alles was nicht Gegenstand einer Vorstellung ist oder werden kann, kommt uns nicht zum Bewußtseyn. Gefühle, Triebe, Wille, Ideenassociation, ja mein Bewußtseyn selbst und die vergleichende und unterscheidende Thätigkeit selbst, auf welcher jenes beruht, kurz all' dieses ist uns völlig unbewußt und vollzieht sich völlig unbewußt in uns. Nur wenn wir das Eine oder Andere zum Gegenstand einer Vorstellung machen und so uns dasselbe als Objekt des Bewußtseyns gegenüberstellen, gewinnen wir ein Bewußtseyn unserer Zustände und Thätigkeiten. —

Näher auf das Problem des Bewußtseyns einzugehen ist hier nicht der Ort. Wir reichen mit dem Gesagten für die spätere Untersuchung aus. Was aber die Beneke-Herbartische Theorie des Bewußtseyns betrifft, wonach die Empfindung bei gehöriger Stärke das Bewußtseyn unmittelbar mit sich führe (Beneke definirt z. B. das Bewußtseyn geradezu als „Stärke des psychischen Seyns", Lehrb. der Psychol. 1845 §. 57 Anm.), so verweise ich auf die treffliche Widerlegung derselben bei Ulrici, Gott u. der Mensch S. 285—288; 301 f.; 484 fg. u. a. a. O. —

Das Gesetz der Ideenassociation. Apriorischer Gehalt desselben. Ideengänge. Wechsel der Einfälle.

Ich kehre nun wieder zu meinem eigentlichen Thema zurück. Es handelt sich darum, den apriorischen Gehalt des oben aufgestellten Gesetzes der Ideenassociation nachzuweisen.

Wir haben oben bereits durch Induktion gefunden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach das tert. comp., der Beziehungspunkt, das Band der einzelnen Vorstellungen in der Ideenassociation sey.

Durch Deduktion aus dem Erkenntnißprincip aber gelangen wir zu folgenden Resultaten: Da alles Denken Vergleichen, alles Erkennen hiermit Unterscheiden ist, da ferner auch unser Bewußtseyn nur auf dieser vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit beruht, so kann nichts in unser Bewußtseyn eingehen, nichts gedacht und erkannt werden, ohne vorher verglichen worden zu seyn In jeder Sinneswahrnehmung liegt daher bereits νοῦς. Sobald ich sage, ich sehe „etwas", muß ich, wenn auch unbewußt, schon verglichen und unterschieden haben; denn jedes „Etwas" ist schon ein Unterschiedenes. Wo aber Unterschiedenes ist, da war Vergleichung und wo Vergleichung ist, da müssen sich auch tertia comparationis finden, denn eine Vergleichung ohne Vergleichungspunkte ist nicht denkbar. Da nun alle Vorstellungen nur durch Vergleichen in unser Bewußtseyn eingehen können, so wird jede neue Erfahrung im Erkenntnißakte bereits mit dem früheren durch tertia comp. verbunden, und es ist daher logisch sehr wohl denkbar und gerechtfertigt, daß das Band der Ideenassociation kein anderes sey als diese Beziehungspunkte.

Das Resultat der Induktion und Deduktion würde sich also decken. Allein Induktion giebt nur Wahrscheinlichkeit, Deduktion sagt nur, daß etwas möglich sey; die Nothwendigkeit folgt aus keinem von beiden. Entscheidend für den wissenschaftlichen Werth dieses Gesetzes ist daher erst Folgendes:

Wir haben oben gesehen, daß unser Erkennen sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge sich nach unserem Erkennen, nach unserem Vermögen richten müssen. Daher kann auch das Gesetz der Ideenassociation seinen Grund nur in unseren Vermögen, nur in unserer eigenthümlichen allgemeinmenschlichen Organisation haben. Unsere Organisation nun besteht darin, daß Alles, was in unser Bewußtseyn eingeht, vorerst verglichen und unterschieden werden muß und eben durch diese Thätigkeit in unser Bewußtseyn aufgenommen wird. Also muß das Gesetz der Ideen-

association nothwendig in diesem Vergleichen seinen Grund haben und aus dem Begriff des Vergleichens deducirt werden können. Dann kann das ideale Band der Vorstellungen aber kein anderes seyn, als das tertium comp., denn nur durch dieses werden zwei Vorstellungen im Erkenntnißakte mit einander verbunden, und weil nun eben Alles, was in uns eingeht verglichen werden muß, und nur durch Vergleichung in uns eingehen kann, so ist Alles durch tertia comparationis mit einander verbunden und das Gesetz der Ideenassociation kann nicht anders lauten als:

> Alle möglichen Vorstellungen können sich erwecken, wenn sie nur durch tertia comp. mit einander verbunden sind, d. h. irgend einmal verglichen und unterschieden worden sind.

Dieses Gesetz hat apriorischen Gehalt, da es sich nur als eine Consequenz der eigenthümlichen geistigen Organisation des Menschen erwies, und ist somit nicht wie jene Regeln ein empirisches, sondern ein nothwendig und allgemeingültiges also wissenschaftliches Gesetz. Wie das Princip des Denkens für alle Menschen gilt, so auch dieses Gesetz der Ideenassociation, da es nur ein Ausfluß, eine nothwendige Folgerung aus jenem Denkprincip ist.

Es wundert mich sehr, daß Ulrici dieses Gesetz nicht fand und sich lieber in seiner Darstellung der Ideenassociation (Gott u. d. Mensch S. 497—537) mit dem Hergebrachten begnügte, anstatt seine Principien auch hier praktisch zu verwerthen. Wie nahe er daran war, dieses Gesetz zu finden, zeigt seine Beantwortung der Frage: Wie ist Erinnerung möglich? S. 473—474.

Man darf sich indessen die Ideenassociation nicht vorstellen als eine einzige endlose Reihe aneinandergeknüpfter Vorstellungen, sondern ähnlich wie die Gänge eines Bergwerkes, in welchem sich immer ein Gang vom anderen abzweigt, und von diesem sich wieder andere abzweigen, und wieder verbinden in infin. Denn durch jede neue Erfahrung, welche mit den frühe-

ren verglichen wird, entstehen neue Verbindungen, neue Ideengänge, und so kann eine Vorstellung mit hundert anderen Vorstellungen verknüpft seyn und daher auch mit hundert verschiedenen Ideengängen, je nachdem ich eben einmal die betreffende Vorstellung mit dieser oder jener andern Vorstellung verglichen habe.

Daraus erklärt sich auch der Wechsel der Einfälle, daß mir z. B. bei dem Namen Dresden heute die berühmte Bildergallerie, morgen ein Freund, der dort wohnt, übermorgen ein unangenehmer Vorfall, der mir dort begegnete, in Erinnerung kommt. Die Vorstellung die ich mir von Dresden gemacht, ist ja mit allen anderen Vorstellungen verknüpft, mit denen ich sie verglichen, und dadurch mit hundert Ideengängen in Verbindung gebracht. Es kommt daher nur auf die zufällige Veranlassung an, ob mir bei der Vorstellung Dresdens diese oder jene Verbindung wieder zum Bewußtseyn kommt.

Den Inhalt der Ideenassociation bildet die gesammte Erfahrung. In ihr ist all unser Wissen beschlossen. Alle Erfahrungen, die wir in jedem Augeblick durch die Sinne machen, gingen ohne sie sofort für uns wieder verloren. Im Geiste kann keine Erfahrung (Vorstellung) allein stehen; wir könnten uns an sie nicht mehr erinnern, da uns das Mittel hierzu fehlte. Die Ideenassociation aber ist das Mittel uns an die gemachten Erfahrungen wieder zu erinnern, und darum müssen alle Erfahrungen in dieselbe aufgenommen werden, wenn sie nicht sofort wieder verloren gehen sollen. Dieses geschieht auch unwillkührlich in Folge des Denkens (Vergleichens) und Erkennens von selbst, indem hierdurch jede neue Erfahrung mit den früheren durch tertia comp. verbunden und dadurch der Ideenassociation einverleibt wird.

Auf der Ideenassociation beruht auch unser ganzes Wissen. Ohne sie wäre weder ein zusammenhängendes Denken (Continuität) noch ein Wissen überhaupt möglich. Ohne sie gäbe es keine Geschichte, keine Philosophie, mit einem Wort keine Wissenschaft. Ja ich kann mir gar nicht denken, wie wir

ohne sie auch nur für den Augenblick leben könnten, geschweige denn ein Bewußtseyn von unserer Vergangenheit hätten. Von einer Zusammenfassung der mannigfaltigen Erfahrungen in der Einheit des Bewußtseyns könnte keine Rede seyn. Wir könnten uns weder räumliche Ausdehnung noch zeitliche Succession vorstellen, da wir immer ohne Ideenassociation das vorhergehende Theilchen schon wieder vergessen haben würden, wenn wir auf das nachfolgende blicken. So aber *beruht alle Synthesis der Erfahrung auf Verbindung durch tertia comp.* und Nichts verbindet sich von selbst, sondern Alles nur *durch die Thätigkeit des Denkens*, wie sich deutlich in der Reproduktion zeigt, wo nur das wieder erscheint, was wir durch unsere vergleichende Thätigkeit in der unmittelbaren Anschauung verbunden haben.

Was ich aber ganz und gar für die weittragendste Bedeutung der Ideenassociation halte, ist: daß das *Verständniß* jeder neuen Erfahrung ganz von unserer jeweiligen Ideenassociation abhängt, und daß da wo die Ideenassociation nicht im Stande ist, ein gleichartiges Medium zur Vergleichung zu liefern, auch ein Verständniß der Erfahrung *nicht* zu Stande kommt. Doch davon unten.

Den mächtigsten Einfluß hat die Ideenassociation auch auf unser *Handeln*. Alle unsere Entschließungen, kurz der Wille und die Aeußerungen desselben, all' unser Thun hängt von ihr ab. Die jeweilige Vorspiegelung der Ideenassociation ist gewöhnlich das oft halb unbewußte Motiv unserer Handlungen, und je weniger sich der Mensch die Triebfedern seines Handelns zum Bewußtseyn bringt, um so mehr ist er der Sklave seiner (unbewußten) Ideenassociation.

So wenig daher eine Freiheit im Sinne von „Unabhängigkeit von der Natur" denkbar ist, ebenso wenig gibt es eine *Freiheit*, die unabhängig von der Ideenassociation wäre (Ulrici glaubt dagegen, die menschliche Freiheit retten zu können S. 533). Wenig gebildete und wenig denkende Leute stehen ganz unter der Herrschaft ihrer Ideenassociation, und handeln unbewußt nach

ihren Befehlen. Es lebt überhaupt Niemand, der unabhängig von seiner Ideenassociation wäre. Frei ist nur der, der sich, die unvermeidliche Nothwendigkeit des Gesetzes erkennend, aus freier Wahl demselben fügt, und nun seiner Ideenassociation selbst den Weg vorzeichnet, den er wandeln will, selbst die Grundsätze aufstellt, nach denen er denken und handeln will. Der freie Mann gibt sich selbst seinen Imperativ und lebt nach demselben. Je strenger er aber demselben nachlebt, desto mehr hängt er natürlich von seiner Ideenassociation ab; aber diese Association und die Abhängigkeit von derselben ist eine selbstgewollte selbstgesetzte, eine Association die sich wieder aufheben und ändern läßt, und darin liegt seine Freiheit. Der unfreie Mensch dagegen ist der willenlose Spielball seiner Ideenassociation, ein Spielball des Zufalls in der Verbindung seiner Vorstellungen und ein Sklave der augenblicklichen Laune, in die ihn seine Ideenassociation versetzt. — Näher auf das Problem der menschlichen Freiheit einzugehen ist hier nicht der Ort. Diese Andeutungen genügen jedoch, um zu zeigen, daß der Determinismus in der Ideenassociation keineswegs so gefährlich für die menschliche Freiheit ist, als es scheinen möchte.

Die größte Bedeutung erhält die Ideenassociation endlich auch dadurch, daß in ihr die geistige Individualität des Menschen liegt. Jeder Mensch hat eine doppelte Individualität: eine materielle, welche in seinem räumlich zeitlichen Daseyn liegt und eine geistige; und diese ist bedingt durch seine Ideenassociation. Es gibt keine zwei Menschen, welche genau dieselben Erfahrungen und daher genau dieselbe Ideenassociation hätten. Es können ja schon zwei Menschen nicht einmal ein und denselben Gegenstand betrachten, ohne verschiedene Bilder desselben in sich aufzunehmen. Und nun vergleicht erst Jeder denselben noch mit seinen Erfahrungen und sagt auch unverhohlen, daß er mit seinen Erfahrungen dieses Objekt so betrachten müsse. Dadurch entsteht unendliche Verschiedenheit in den Geistern, und es gibt keine zwei Menschen auf der Welt, die ein und denselben Gegenstand sich genau in derselben Weise vorstellten und über ihn genau dasselbe dächten. Jeder Mensch

ist nicht bloß körperlich, sondern auch geistig „nur die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, von Kost und Kleidung." Jeder Mensch ist das Produkt seiner individuellen Erfahrungen und der individuellen Verbindung derselben in seiner Ideenassociation. Darauf beruht seine Persönlichkeit und Individualität, sein ganzes Denken und Handeln. Wer einen Menschen gründlich kennen lernen will, braucht nur seine Ideenassociation zu studiren; ihr Inhalt ist ja der terminus medius, an dem er Alles, was er wahrnimmt und denkt, prüft.

Trotz dieser ungeheueren Verschiedenheit der geistigen Individualität der Menschen in Folge der Ideenassociation sind wir Alle doch durch die gleichen Gesetze des Denkens und Erkennens zur Einheit gebunden, und so verschieden auch der Inhalt der Erfahrungen der einzelnen Menschen ist, die Formen derselben sind doch für Alle die gleichen und Alle denken und Erkennen die Dinge nach denselben Gesetzen. —

Die Stellung der Ideenassociation zur Persönlichkeit und Individualität des Menschen ist von höchster Wichtigkeit für die Unsterblichkeitsfrage. So interessant dieser Gegenstand wäre, begnüge ich mich doch damit dieses hier angedeutet zu haben und überlasse das Weitere dem eigenen Nachsinnen denkender Leser.

Da alle Erfahrung uns durch Vergleichen zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß kommt, durch dieselbe Thätigkeit aber auch zugleich in unsere Ideenassociation aufgenommen wird, so können wir mit vollem Rechte behaupten: Der Gedanke des Menschen ist ewig, d. h. was einmal in mein Bewußtseyn und damit in meine Ideenassociation eingegangen ist, ist und bleibt mein geistiges Eigenthum, so lange ich lebe und kann nicht wieder für mich verloren gehen, da ich in der Ideenassociation das Mittel habe alle meine Erfahrungen unter günstigen Bedingungen wieder zu reproduciren. So „lehrt die Erfahrung, daß Menschen besonders im Traume oder bei fieberhaften Anfällen, sogar in ihrem hohen Alter oft Vorstellungen reproduciren, welche sie vor sehr langer Zeit gehabt, und woran sie in

ihren späteren Jahren gar nicht gedacht hatten" (Esser Psych. 173). Dinge, deren wir uns Jahre lang nicht mehr erinnert, stehen plötzlich wieder klar und deutlich vor unserem Bewußtseyn. Z. B. eine Persönlichkeit, die wir viele Jahre nicht mehr gesehen, und an die wir nicht weiter gedacht, erkennen wir, wenn wir zufällig mit ihr wieder zusammentreffen, oft sofort wieder. Was einmal in uns eingegangen ist, bleibt unser ewiges Eigenthum, und geht nicht wieder verloren. Darum können wir auch nicht leicht mit voller Bestimmtheit sagen, daß eine Vorstellung gänzlich uns abhanden gekommen sey, sondern wir lassen es dahingestellt und meinen: „Es wird uns schon wieder einmal einfallen."

Wie kommt es dann aber, daß wir Manches doch so schnell wieder vergessen? Wenn der Gedanke ewig ist, möchte man glauben, ein Vergessen sey gar nicht möglich. Und so ist es auch. Es gibt kein Vergessen. Alles Vergessen ist nur subjektive Unfähigkeit zu unterscheiden. Daraus erklärt sich die vermeintliche allmähliche Verdunklung unserer Vorstellungen, welche keineswegs als eine „stätige Abnahme der Vorstellungen bis zum Nullpunkt hin" betrachtet werden darf. Der sog. Vergessenheit sind namentlich Erfahrungen ausgesetzt, die wir tagtäglich machen. So wissen wir am anderen Tage oft schon nicht mehr, was wir Alles Tags vorher gethan, am Samstag nicht mehr, was wir am Montag thaten. Wenn wir eben ein Geschäft alle Tage verrichten oder irgend eine Vorstellung häufig haben, so vermögen wir bald in der Masse ähnlicher und fast gleicher Vorstellungen, jede einzelne nicht mehr bestimmt zu unterscheiden, und können daher oft nicht sagen, welche unter diesen vielen gleichartigen Vorstellungen diejenige sey, welche wir an diesem oder jenem Tage in uns aufgenommen haben. Man hat schon geglaubt, es bilde sich aus der Masse ähnlicher und gleichartiger Vorstellungen eine einzige Allgemeinvorstellung mit ineinanderfließenden Grenzen, welche alle übrigen in sich befassen würde, allein das ist wohl nicht richtig, vielmehr führt mir meine Ideenassociation nur ganz concrete

Vorstellungen in der Schnelligkeit vorüber, von welchen ich aber wegen ihrer großen Aehnlichkeit, eine von der andern nicht mehr leicht und bestimmt zu unterscheiden vermag. Alles Vergessen beruht also nicht auf einem Verblassungs- und Vernichtungsproceß unserer Vorstellungen, sondern ist nur subjektive Unfähigkeit des Denkvermögens in einem Complex gleichartiger und ähnlicher Vorstellungen, die eine von der anderen noch sicher und bestimmt zu unterscheiden. Wenn daher Jemand über etwas nachdenkt und das Rechte gefunden zu haben meint, dann aber z. B. aus den begleitenden Umständen ersieht, daß er sich doch geirrt, so sagt er, ich habe beide Vorstellungen „verwechselt". So verwechseln wir, was wir am Montag gethan, in der Erinnerung mit dem, was wir am Dienstag thaten, und vermögen das Eine vom Anderen nicht mehr bestimmt zu unterscheiden. Gerade daraus aber erhellt klar, daß unsere Ideenassociation uns nicht ein verschwommenes Totalbild der einzelnen gleichartigen Erfahrungen vorführt, sondern immer ganz bestimmte, concrete Vorstellungen; sonst wäre eine Verwechslung ähnlicher Vorstellungen nicht denkbar.

Anderseits aber ist es eine Thatsache, daß wir das Außergewöhnliche in unserem Leben z. B. Gefahren, die wir ausgestanden, folgenreiche Ereignisse ꝛc. nicht leicht wieder vergessen, weil eben alles Erinnern nur ein Unterscheiden der reproducirten Vorstellungen ist, und da, wo ähnliche Vorstellungen fehlen, die uns das Unterscheiden schwer machen könnten, eine Verwechslung nicht möglich ist.

Es gibt also in der That kein Vergessen, keine Verdunklung oder Vernichtung, keine Verschmelzung unserer Vorstellungen, nichts geht spurlos verloren, sondern alles scheinbare Vergessen ist nur subjektive Unfähigkeit unter einer Masse ähnlicher und fast gleicher concreter Vorstellungen eine bestimmte Wahl treffen zu können.

Wenn es nun aber Thatsächlich feststeht, daß wir Vorstellungen vergessen und zwar dergestalt vergessen, daß wir uns auch nicht erinnern sie jemals gehabt zu haben, daß also kei-

nesweges alle Vorstellungen erinnerbar seyen, so wird es nöthig seyn, noch zu untersuchen, was denn überhaupt in unsere Ideenassociation aufgenommen und von ihr reproducirt werden kann, damit wir nicht am Ende Dinge von ihr verlangen, die sie ihrer Natur nach gar nicht leisten kann. Hiefür läßt sich ein ganz bestimmtes Gesetz aufstellen:

Reproductionsfähigkeit der Ideenassociation.

Da nämlich in unsere Ideenassociation nur dasjenige aufgenommen wird, was verglichen und unterschieden und dadurch mit den früheren Erfahrungen durch tertia comp. verbunden wurde, so kann die Ideenassociation auch nur das reproduciren, was wir verglichen und unterschieden haben, und es ist ein unbilliges Verlangen, sie für anderes haftbar zu machen. Das Gesetz der Reproduction der Vorstellungen lautet hiermit:

Unsere Ideenassociation reproducirt die Erfahrungen nur so weit, als wir sie verglichen und unterschieden haben. Was gar nicht verglichen wurde, reproducirt sie nicht wieder. Was nur flüchtig verglichen und daher auch nur unbestimmt unterschieden wurde, kommt nur dunkel und verschwommen entsprechend der Mühewaltung, die wir auf die Vergleichung desselben verwendet, in der Reproduction wieder zur Erscheinung. (Vgl. auch Ulrici, Gott u. d. Mensch S. 478.)

Es ist daher ganz richtig, daß wir uns keinesweges an Alles, was wir erlebt, wieder erinnern, ja daß wir oft sogar nicht mehr wissen, irgend eine fragliche Vorstellung jemals gehabt zu haben. Allein man muß dabei eben auch auf die Reproductionsfähigkeit der Ideenassociation blicken. Was ich nicht verglichen, kann sie mir ja nicht reproduciren, da es nicht durch Medien verbunden wurde. So könnte ich einem, der mich fragen würde, was für einen Rock dieser oder jener Bekannte gestern angehabt habe, oft mit bestem Willen keine Antwort geben, da ich auf solche Dinge nicht zu schauen (vergleichen) pflege. Junge und alte Damen dagegen wissen dieses ganz genau, weil sie für dergleichen Dinge Interesse haben und sie

vergleichen. Es ist daher auch ganz gewiß richtig, wie Ulrici (Gott u. d. M. S. 489 f.) meint, daß das Interesse, das wir an den Sinneswahrnehmungen nehmen, wesentlich zur leichteren Wiedererinnerung derselben beiträgt, da wir ja Alles, was uns interessirt, viel genauer vergleichen und daher bestimmter unterscheiden, als das, für was wir kein Interesse haben.

Anderseits aber kann man von mir auch nicht verlangen, daß ich das, was ich nur flüchtig verglichen und daher auch nur unbestimmt und verschwommen percipirt (unterschieden) habe, klar und deutlich reproducire. Wenn solche Vorstellungen, dann ebenfalls nur unbestimmt und verschwommen reproducirt werden, so liegt dieses nur in der Natur der Sache, und war nicht anders zu erwarten. Was nie bestimmt und klar in mein Bewußtseyn einging, kann eben auch nie bestimmt und klar reproducirt werden. Es gibt also eigentlich keine verblaßten und verdunkelten Vorstellungen, und wo sich solche finden, sind sie nicht etwa durch einen allmählichen Verblassungs- oder Verschmelzungsproceß entstanden, sondern der Grund ihrer Verschwommenheit liegt bereits im Erkenntnißakt. So sagt auch Ulrici (Gott u. d. M. S. 342), daß wir uns der Vorstellungen um so leichter und sicherer erinnern „je bestimmter klarer und deutlicher" sie ursprünglich gefaßt (d. h. unterschieden) wurden.

Indessen ist diese Verschwommenheit und Unbestimmtheit ein Mangel, an dem überhaupt alle reproducirten Vorstellungen mehr oder minder leiden. Wenn wir etwas auch noch so genau angesehen, wird es doch oft nur unvollkommen reproducirt, und erst wenn wir die gehabte Anschauung im Detail reproduciren wollen, merken wir, wie wenig wir in der unmittelbaren Sinneswahrnehmung genau verglichen und daher bestimmt unterschieden haben. Der allgemeine Umriß, die allgemeine Gestalt einer Sache ist schnell unterschieden, das Detail dagegen wird gewöhnlich nur flüchtig verglichen und daher nur unbestimmt unterschieden, kann in Folge dessen auch nicht bestimmter reproducirt werden, als es in die Ideenassociation aufgenommen

wurde. Die Reproductionsfähigkeit der Ideenassociation deckt sich mit der Arbeitsleistung der Denkthätigkeit in der Sinnes-Wahrnehmung.

Was dagegen einmal bestimmt unterschieden in die Ideenassociation aufgenommen wurde, kann jederzeit unter günstigen Umständen reproducirt werden, und geht nie wieder verloren, da wir ja in der Ideenassociation eben den Schlüssel haben, den Gesammtinhalt unserer Erfahrung uns ins Gedächtniß wieder zurückzurufen. Sonst wäre auch in der That nichts trostloser als die Existenz eines Gelehrten. Sich mit Kenntnissen bereichern hieße Wasser in das Faß der Danaiden tragen. Soll die geistige Arbeit des Menschen nicht ein vergebliches Bemühen und alles Lernen nicht eine Thorheit seyn, dann müssen wir festhalten an dem Satze: Die Gedanken des Menschen sind ewig. —

Dieses Gesetz, glaube ich, ist der klarste Beweis auch dafür, daß der Inhalt unserer Sinneswahrnehmung in der Anschauung sich nicht von selbst verschmilzt, sondern durch die Thätigkeit unseres Denkens einheitlich durch tertia comp. verbunden wird. Denn würde er sich von selbst zur Einheit einer Vorstellung verschmelzen, so müßte die Anschauung vollständig reproducirt werden können; so aber wird nur dasjenige reproducirt, was durch unsere Denkthätigkeit verglichen und unterschieden wurde, und dadurch sich sowohl unter sich, als auch mit der früheren Erfahrung in der Ideenassociation verbunden hat.

Heraclit hat gesagt: Alles fließt. Die Welt ist in einem beständigen Werden begriffen, nicht zweimal vermagst du in denselben Fluß zu steigen. Diese Lehre vom ewigen Flusse gilt auch für den menschlichen Geist. Auch unsere Gedanken sind in einem beständigen Werden begriffen: Alles fließt in unserem Geiste. In jedem Augenblick machen wir ja neue Erfahrungen, die wir durch vergleichen und unterscheiden erkennen, dadurch aber zugleich auch in unsere Ideenassociation aufnehmen und sie uns für immer einverleiben. Da nun aber die Ideenassociation das

Medium zu jedem Erkenntnißakt liefert mit dem wir jede neue Erfahrung vergleichen müssen, und dadurch ihr Inhalt beständig neue Verbindungen mit neuen Erfahrungen eingeht, so gerathen unsere Gedanken in einen ewigen Fluß. Jeden Augenblick machen wir neue Erfahrungen und verbinden sie mit den früheren, jeden Augenblick ist daher der Mensch ein Anderer und in keinem Augenblick ist er ein und derselbe, der er früher war. Da alles Denken und Erkennen wesentlich Thätigkeit ist und auf Vergleichen beruht, so ist ein Stillstand der Ideenassociation, da sie die Medien zur Vergleichung schafft und ohne solche kein Vergleichen, also kein Denken möglich ist, ebenso wenig denkbar, wie ein Stillstand des Denkens, wenn wir uns auch nicht immer klar bewußt sind, daß wir denken und daß unsere Ideenassociation in Bewegung ist. Der ewige Fluß der Gedanken ist somit ein nothwendiges Postulat der eigenthümlichen Organisation des Menschen. Unsere eigenthümliche Denkthätigkeit ist der Grund des ewigen Flusses der Ideenassociation. Wie der ewigwechselnde Mond so sind die Gedanken des Menschen. Sie sind dieselben und sind es nicht; in jedem Augenblick stehen sie unter anderer Beleuchtung, und du erkennst sie wieder und kennst sie nicht mehr die schönen ewigwandelnden Kinder der Natur und deines Geistes.

Ist so der psychische Mensch, der ja jeden Augenblick nur das Resultat seiner ganzen bisherigen Erfahrung ist, in einem beständigen Wechsel begriffen, und zu keiner Zeit derselbe, der er früher war: was Wunder! wenn er nach Monden und Jahren die Welt mit ganz anderen Augen betrachtet, als früher. Wir vermögen ja nicht einmal ein und dasselbe Buch zum zweiten Male mit denselben Augen zu lesen; so oft wir es lesen, lesen wir Anderes heraus, denken wir Anderes hinein, weil wir selbst schon wieder Andere geworden sind.

So erscheint dir die Welt schön und häßlich, du freust dich des Lebens und fluchst dem Tage, der dich geboren, bist heute froh und morgen traurig, weil du beständig ein Anderer und nie derselbe bist. In ewiger Veränderung sind des Men-

schen Gedanken begriffen; Nichts bleibt dasselbe, Alles wird gewandelt. Ueber dem Wechsel aber steht das Gesetz; dieses allein kennt den Wechsel nicht.

Der ewige Fluß existirt also auch im menschlichen Geiste. Wir haben ein Bewußtseyn davon und sprechen vom Wechsel der Vorstellungen und Gefühle, von dem Unterschied zwischen jetzt und früher u. s. w. Dieses wäre aber nicht möglich, wenn nicht etwas in uns wäre, was in allem Wechsel beharrt und sich gleichbleibt. Da nämlich alles Bewußtseyn nur durch Vergleichen resp. Unterscheiden entsteht, so wissen wir von unserer Veränderung nur dadurch, daß wir unseren jetzigen Zustand mit dem früheren vergleichen und so den Unterschied beider wahrnehmen. Wäre aber unser Bewußtseyn selbst mit in die allgemeine Veränderung verflochten und nur ein begleiten, des Phänomen unserer Vorstellungen, so hätten wir kein Bewußtseyn unserer Veränderung, da das Bewußtseyn unseres früheren Zustandes in dem des jetzigen aufgegangen, eine Vergleichung beider Zustände also nicht möglich wäre. Daher ist die Verknüpfung der manigfaltigen Vorstellungen in der Einheit des Bewußtseyns die Grundbedingung und unabweisbare Voraussetzung der Möglichkeit des Bewußtseyns unserer Veränderungen. Unser Bewußtseyn geht nicht wie ein Keim in seiner Entfaltung in seinen wechselnden Vorstellungen auf, sondern bleibt über allem Wechsel als ein Beharrendes stehen. Das „Ich denke“ sagt Kant, muß alle meine Vorstellungen begleiten können. (W. W. II S. 129). —

Es könnte nun scheinen, als ob die Ewigkeit des Gedankens und der ewige Fluß derselben in Widerspruch ständen. Dem ist aber nicht so. Ewig sind nämlich unsere Erfahrungen so weit sie Inhalt der Ideenassociation geworden sind, weil wir dadurch im Besitze des Mittels sind, sie unter günstigen Umständen reproduciren zu können. Beständig wechselnd dagegen sind die einzelnen Formen (Verbindungen) der Erfahrung in der Ideenassociation. Beständig werden unsere Vorstellungen durch die Denkthätigkeit

theils unter sich, theils mit neuen Erfahrungen in neue Verbindungen gebracht, unter neue Gesichtspunkte gestellt; beständig erscheint uns daher unsere Gesammterfahrung, unsere Welt- und Selbstanschauung unter anderer Beleuchtung, in anderem Lichte. Man verstehe mich daher recht: Nicht der Inhalt der Ideenassociation auch nicht die Form, das Gesetz derselben ist dem Wechsel unterworfen, sondern nur die einzelnen Verbindungen der Erfahrung in der Ideenassociation, die tertia comp. wechseln und damit das Verständniß der Erfahrung (denn unter anderen Gesichtspunkten erscheint uns ein und dasselbe Ding wieder ganz anders); tertia comp. aber bleiben sie immer. Sie werden auch nicht in dem Sinne andere, daß die früheren Verbindungen hierdurch gelöst würden, und an ihre Stelle nun die neue träte; jene früheren bleiben vielmehr, und wir wissen daher recht gut, daß wir irgend einen Gegenstand früher ganz anders betrachtet und verstanden haben, zu den früheren Verbindungen aber gesellen sich neue, so daß ein und dasselbe Ding mit vielen anderen Vorstellungen durch verschiedene tertia comp. verbunden ist. —

Da ich gerade von der Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit des Bewußtseyns sprach, so ergreife ich diese Gelegenheit, um noch einmal auf den oben aufgestellten Satz zurückzukommen, daß der Unterschied als solcher unabhängig von uns nicht existiren kann. Alles unterscheiden setzt nämlich nicht nur Etwas, welches unterschieden werden soll, und Etwas von dem es unterschieden werden soll voraus, aller Unterschied ist also nicht nur erst das Produkt dieser beiden und eines dritten Faktors, des unterscheidenden Subjektes, sondern aller Unterschied setzt auch die Verknüpfung des Mannigfaltigen in der Einheit des Bewußtseyns voraus. Denn ich könnte keine Unterschiede wahrnehmen, könnte zwei Dinge nicht von einander unterscheiden, wenn ich, sobald ich auf das zweite Objekt blicke, das erste schon wieder vergessen hätte, und nicht beide Objekte als Inhalt meines Bewußtseyns wüßte. Da also die Wahrnehmung des Unterschiedes die Verknüpfung des

Mannigfaltigen in der Einheit des Selbstbewußtseyns voraussetzt, mithin von unserer eigenthümlichen Organisation bedingt ist, so folgt hieraus wieder, daß der Unterschied als solcher unabhängig von uns nicht auftreten kann.

Schluß folgt.

Recensionen.

Beiträge zur Logik. Von Dr. Werner Luthe. Erster Theil. Berlin, Weber, 1872.

Diese „Beiträge" beweisen von Neuem, daß die Entwicklung der Philosophie bei einem jener Knotenpunkte angelangt ist, von denen man eine neue Epoche ihrer Geschichte zu datiren pflegt. Die Logik — wie sie auch gefaßt werden möge — ist die Grundlage der Philosophie und aller Wissenschaft. Wird die Logik zur „logischen Frage", so ist eben damit die Philosophie und die Wissenschaft selbst in Frage gestellt. Sie beginnt daher gleichsam von vorne, indem sie diese Frage zu beantworten sucht. Wer auf den Namen eines Philosophen Anspruch macht, muß sich an ihrer Lösung auf die eine oder andere Weise betheiligen.

Des Verf.s Abhandlung zeichnet sich aus durch ungewöhnlichen Scharfsinn und eine genaue Kenntniß der verschiedenen logischen Systeme, namentlich der neueren Zeit seit Kant. Sie verdient daher eine eingehende Beachtung. Aber sie erschwert dem Kritiker sein Werk, weil sie von keinem positiven Princip ausgeht oder doch die Grundanschauungen, auf denen sie ruht verschweigt, selbst nur Kritik und zwar nur an einzelnen Satzungen der verschiedenen Systeme übt, und daher fast nur zu negativen Ergebnissen gelangt, so daß es den Anschein gewinnt, als gebe es nach des Verf.s Ansicht überhaupt keine Logik. Er verwirft, obwohl wiederum nicht principiell und mit ausdrücklichen Worten, die metaphysische wie die erkenntnißtheoretische Logik. Er will sich an die „gewöhnliche Logik" halten, wenigstens als „Norm für die Auswahl des Stoffes." Aber auch den Standpunkt der „gewöhnlichen" Logik erklärt er für „un-

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Zweiundsechzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1873.

Untersuchungen über die Ideenassociation und ihren Einfluß auf den Erkenntnißakt.

Von

Max Schießl.

Zweite Hälfte.

Das Erkenntnißproblem.

Das Erkenntnißproblem wurde verschieden beantwortet, je nachdem man einseitig auf das Subjekt oder Objekt des Erkennens blickte. So gab es vor Kant zwei verschiedene Ansichten:

1. Die Sensualisten behaupteten: alle Erkenntniß stamme aus der Sinnesthätigkeit, aus der Einwirkung des Objektes auf das bloß empfindende, rein leidende Subjekt.

Dagegen behaupteten

2. Die Idealisten: alle Erkenntniß stamme rein aus der Thätigkeit des Subjektes, und sie erblickten in dem gedachten Objekt nur ein Erzeugniß jener Thätigkeit.

Kant versöhnte beide Theorieen in der bereits in der Einleitung angedeuteten Weise. Nach ihm wollte Fichte Form und Stoff der Erkenntniß aus der reinen unendlichen Thätigkeit des Ich ableiten. Was wir Außenwelt nennen, erschien ihm nur als eine unbegreifliche Schranke, welche aber dem Ich den Anstoß gibt, ein Nichtich zu setzen.

Hatte so Fichte eigentlich doch noch die Mitwirkung eines realen Faktors, jene unbegreifliche Schranke welche den Anstoß zur Setzung des Nichtich gibt, anerkannt, so schwindet auch dieser in der Hegel'schen Philosophie, welche alle Erkenntniß durch den bloßen Akt des logischen Denkens ohne Hilfe der Erfahrung aus dem absoluten Urgrund ableiten wollte.

Herbart dagegen vertritt das realistische Element der Kantischen Philosophie und meint: So viel Schein, so viel Hindeutung auf ein Seyn.

Alle unsere Erkenntniß sagt nun Kant (WW. ed. Hartenstein 1838, Bd. II S. 35) fängt mit der Erfahrung an; aber sie entspringt nicht alle aus der Erfahrung, vielmehr ist **die Erfahrung selbst bereits ein Zusammengesetztes aus demjenigen, was wir durch Eindrücke empfangen und dem was unser** Erkenntnißvermögen aus sich selbst hergibt.

Diesen Satz acceptire ich vollständig, und wir wollen nun untersuchen was in der Erfahrung auf Rechnung der Sinnlichkeit kommt und was wir selbst dazu hergeben. Dasjenige, was wir durch Eindrücke empfangen, heißt der Stoff, dasjenige, was wir selbst dazu hergeben, heißt die Form der Erkenntniß. Den Stoff liefert die Außenwelt von der wir allerdings bekanntlich nur durch einen Schluß wissen, aber durch einen unabweisbaren Schluß, da sich gewisse Vorstellungen, die wir nicht abweisen können, nur durch transscendente und nicht durch immanente Causalität erklären lassen (vergl. Hartmann, das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Berl. 1871 S. 64 f.). Sie zwingt uns, den Inhalt einer Sinneswahrnehmung als einen Gegebenen hinzunehmen, an dem wir nichts weiter ändern können, den wir eben haben müssen, wie er sich uns aufdrängt. (Vgl. Ulrici Gott u. d. M. S. 12 u. 379 f.) Alle Erkenntniß besteht daher ihrem Stoffe nach aus den beiden Faktoren: Außenwelt und Sinnlichkeit.

In jeder Erfahrung liegt aber noch etwas, was über die Erfahrung hinausgeht und nicht aus derselben stammen kann: die Zusammenfassung (Synthesis) des Mannigfaltigen zu einer Einheit, sowohl zur Einheit eines Gegenstandes als auch zur Einheit eines Begriffes.

Alle Synthesis in der Erfahrung entsteht nun durch Vergleichen. Durch Vergleichen wird das Gleichartige in der Erfahrung verbunden, das Ungleichartige als solches unterschieden. Auf diese Weise werden die mannigfaltigen einzelnen Bestandtheile einer Sinneswahrnehmung durch tertia comp. für unser Bewußtseyn einheitlich zusammengefaßt, und es entsteht hierdurch in unserer Sinnlichkeit der zeitlich-räumliche Zusam-

menhang, die Gestalt, der Umriß eines Gegenstandes. Wir sehen jetzt „Etwas“ und dieses „Etwas“ ist das Werk unserer vergleichenden, unterscheidenden Denkthätigkeit, es ist die Sinneswahrnehmung in der Form (im engeren Sinne des Wortes), welche jede Erfahrung in Folge unserer eigenthümlichen Organisation annehmen muß, um Gegenstand des Bewußtseyns werden zu können. Daß wir Dinge, Merkmale, Unterschiede in der Welt erblicken, ist nicht die Wirkung der Außenwelt, sondern dieses beruht auf unseren Vermögen. **Wir** geben die Form des Bewußtseyns aus uns selbst zum bloßen Erfahrungsstoff hinzu. Damit soll indessen nicht gesagt seyn, daß die sich uns aufdrängende Empfindung resp. der Inhalt derselben an sich formlos sey; wohl aber liegt seine Form nur der Potenz nach, unentwickelt vor, und muß erst durch die vergleichende Denkthäthätigkeit unterschieden und uns zum Bewußtseyn gebracht werden. In diesem Sinne ist also die Form unsere That und zwar unsere eigenthümliche That, da die Dinge sich nach unserem Vermögen richten müssen, und wir nur soviel wahrnehmen, als wir unterschieden haben.

Nun aber eine hochwichtige Frage. Wir rechneten oben zur Form der Erkenntniß im weitesten Sinne Alles, was wir aus uns selbst zum Stoff hinzugeben. Dieses ist aber mit der einheitlichen Synthesis des Gegebenen noch nicht erschöpft; es kommt vielmehr zu dieser Synthesis noch ein weiteres Moment, nämlich **das Verständniß der Erfahrung**. Woher weiß ich denn, daß die Gestalt, die ich jetzt in Folge jener Synthesis wahrnehme, ein Apfel, Haus, Pferd ꝛc. sey? **Woher habe ich das Verständniß der Erfahrung?** Und damit kommen wir wieder auf einen wunden Fleck der bisherigen Erkenntnißtheorie.

Das Verständniß der Erfahrung läßt sich nämlich weder aus dem **Geiste**, noch aus der **Sinnlichkeit**, noch aus der **Verbindung beider** erklären.

Was wir **Geist** nennen ist rein formale Thätigkeit. Der Geist verbindet und trennt das Mannigfaltige der Erscheinung,

schafft die Form, Gestalt, den Umriß rc. eines Gegenstandes, der sich mir aufdrängt, unterscheidet auch die Vorstellung als sein Produkt von sich selbst als producirender Thätigkeit, die Vorstellung als Schranke von sich selbst als beschränktem Daseyn, und vermittelt mir so das Bewußtseyn, daß ich „etwas" sehe, was aber dieses „etwas" sey, davon erhalten wir durch die Denkthätigkeit allein keine Kunde. Ihre Arbeit ist im Vergleichen und Unterscheiden des gegebenen Inhaltes nach den verschiedensten Gesichtspunkten vollbracht, sie gibt der Vorstellung ihre Form; allein mit der Form ist uns noch nicht zugleich auch das Verständniß derselben gegeben. Ebensowenig ist dasselbe mit dem Stoffe unserer Erfahrung schon verbunden, vielmehr: Stoff und Form können gegeben seyn und wir haben doch kein Verständniß der Erfahrung. Wenn z. B. ein Laie chinesische Schriftzeichen betrachtet oder wenn ein biederer Landmann staunend die Locomotive anstarrt, da hat er eine vollständige Anschauung mit Inhalt und Form und doch kein Verständniß derselben; er kann sich dabei nichts denken. Wer daher meint, alle Erkenntniß bestehe nur aus den beiden Faktoren Verstand und Sinnlichkeit, kann nicht erklären, wie Verständniß der Erfahrung möglich seyn soll.

Jetzt dürfte uns klar geworden seyn, daß alle Erkenntniß nicht aus zwei, sondern aus drei Elementen besteht, aus Stoff, Form und Verständniß. Und gerade letzteres ist das Wesentlichste an der Erkenntniß; denn was hilft mir eine Erfahrung, wenn ich kein Verständniß derselben habe. Und da sich letzteres aus den beiden Faktoren Verstand und Sinnlichkeit allein nicht erklären läßt, so wird man es jetzt nicht mehr seltsam finden, wenn wir auf die Existenz eines dritten Faktors schließen, welcher im Erkenntnißakte uns das Verständniß der Erfahrung vermittelt, und zugleich die Möglichkeit des Irrthums erklärt. Und dieser 3. Faktor ist die Ideenassociation oder genauer der Inhalt derselben, unsere gesammte frühere Erfahrung, die in der Ideenassociation einheitlich verbunden ist. Sie ist der Maßstab, an welchem wir jede neue Erfahrung messen.

Alle Erkenntniß ist sonach eigentlich ein Produkt von vier Faktoren: Außenwelt und Sinnlichkeit, Geist und Ideenassociation. Nun fällt aber die Außenwelt ganz und gar außerhalb unseres Bewußtseyns. Sie ist zwar die Grundbedingung aller Erkenntnißmöglichkeit, fällt aber selbst nicht in unser Bewußtseyn. Wir wissen von ihr nur, daß sie der Grund der Erscheinungen in unserer Sinnlichkeit ist, die Dinge selbst dagegen nehmen wir nur mittelbar durch unsere Sinne wahr. Wir können daher in unseren Erkenntnissen eigentlich nur drei Faktoren unterscheiden: Sinnlichkeit, Geist und Ideenassociation. Aus diesen drei Faktoren aber muß jede Erkenntniß nothwendig bestehen, weil alles Erkennen auf Vergleichen beruht, mithin nothwendig drei Elemente voraussetzt: Das vergleichende Subjekt (Geist — Form), das zu vergleichende Objekt (Sinnlichkeit — Stoff), das gleichartige Medium der Vergleichung (die frühere Erfahrung in unserer Ideenassociation — Verständniß).

Es ist daher nicht zufällig, sondern nothwendig, daß in jedem Erkenntnißakte drei und nicht bloß zwei Faktoren thätig seyen, und der Grund hiervon liegt in der Eigenthümlichkeit unseres Denkens und Erkenntnißvermögens. —

Endlich muß ich noch bemerken, daß Stoff und Form keinesweges für sich, getrennt, irgendwelche Realität haben. Sie sind vielmehr nur Produkte unserer unterscheidenden Thätigkeit also Unterschiede, unterliegen mithin dem Gesetze der Coexistenz, und können an jeder Erkenntniß nur der Potenz nach vorhanden seyn (coexistiren) oder wie Reinhold sich über Stoff und Form der Vorstellung äußert (Theorie des Vorst. verm. S. 235): „Stoff und Form machen nur durch ihre Vereinigung die Vorstellung aus, und lassen sich nicht von einander trennen, ohne daß die Vorstellung selbst aufgehoben würde." Beide haben daher nur in, für und durch unser Denken Realität, und lassen sich an jedem Erkenntniß unterscheiden, aber nicht getrennt vorstellen. —

Ich beginne nun nachzuweisen, daß die Ideenassocia-

tion zu aller Erkenntniß das Medium der Vergleichung liefert, d. h. daß unsere frühere Erfahrung, welche eben den Inhalt der Ideenassociation bildet, der Maßstab ist, an dem wir jede neue Erfahrung messen. Dieses erhellt zunächst aus folgenden Thatsachen:

Es ist allbekannt und erneut sich jeden Augenblick, daß wir Jemand, den wir schon einmal oder öfter gesehen, wenn wir ihn wiedersehen, wiedererkennen. Diese Thatsache ist nur erklärlich, wenn wir die Wahrnehmung jener Person mit unseren früheren Erfahrungen verglichen, wenn also bei diesem Wiedererkennen unsere Ideenassociation, deren Inhalt ja unsere gesammte bisherige Erfahrung ist, das Medium der Vergleichung geliefert hat. Woher sollte ich sonst wissen, daß diese Erscheinung der Herr NN. ist, wenn ich ihn nicht früher schon einmal gesehen und jetzt durch meine Sinneswahrnehmung an diese frühere Vorstellung erinnert worden wäre, beide verglichen und als identisch befunden hätte?

Ein anderes gar zierliches Beispiel habe ich aus dem Munde eines bekannten Philosophen vernommen: Wenn ein Kind zu Hause einen Hund Namens Caro hat, und einen anderen Hund sieht, so sagt es nicht, das ist auch ein Hund, sondern das ist auch ein Caro. Man sieht hier wieder deutlich, daß das Kind die neue Erfahrung mit seinen früheren verglichen. Ebenso ruft derjenige, der zum ersten Male ein Zebra sieht, begeistert aus: Ach, das ist ein schönes Pferd! — Auch hier war die individuelle Erfahrung der Maßstab. Er hielt das Zebra eben für dasjenige, was ihm in seiner Erfahrung in der Aehnlichkeit am nächsten kam.

Immer vergleicht jeder Mensch seine Wahrnehmungen wie auch die Ansichten eines Anderen mit seiner individuellen Erfahrung. Wenn z. B. eine Dame sagt: „Fräulein, Ihr Hut ist sehr hübsch gemacht; meiner ist minder gut gelungen", so liegt in diesem „meiner" das offene Geständniß, womit die betreffende Dame ihre Wahrnehmung verglichen hat. Wer sich die Mühe geben will, bei Gesellschaften auf das Gespräch der

Leute zu merken, kann es zwischen jedem Worte herausfinden, daß jeder Alles, was er sieht und hört, mit seiner Individualität vergleicht, daß seine individuelle Erfahrung (Ideenassociation) der Maßstab ist, an dem er Alles, was um ihn her vorgeht, prüft und sich verständlich macht.

Ein ganz evidenter Beweis hierfür aber ist, daß, wenn unsere Ideenassociation keine ähnliche Erfahrung enthält, wir unfähig sind, die neue Erfahrung zu verstehen. Die Ideenassociation kann uns eben dann kein Medium zur Vergleichung liefern, und wir können zwar unsere Anschauung von unserem Selbst unterscheiden und dadurch wissen, daß wir eine Anschauung haben: allein wir können sie an keiner anderen, uns bereits bekannten Erfahrung vergleichen und haben daher kein Verständniß derselben. Wir gestehen es dann sogar offen zu, den betreffenden Gegenstand nicht zu kennen oder das Gesagte nicht zu verstehen. Wer z. B. nie ein Tellurium gesehen, wird sich auch nichts bei dieser Erscheinung denken können, und wird gestehen müssen, dieses Ding kenne er nicht, oder er fängt an zu rathen und hält es für dasjenige, was ihm in seiner Erfahrung in der Aehnlichkeit am Nächsten kommt. Ebenso weiß jedermann aus eigener Erfahrung, auf welch' seltsame Vorstellungen uns ein Wort, das wir zum ersten Male hören und nicht verstehen, bringen kann. Dieses ist gewiß ein augenscheinlicher Beweis dafür, daß alles Verständniß der Erfahrung nur durch Vergleichung mit unseren früheren Erfahrungen zu Stande kommt, daß also das Verständniß der Erfahrung ganz und gar abhängt von unserer Ideenassociation.

Genug, wir sehen deutlich, daß die Ideenassociation das Medium zum Erkenntnißakt liefert, und wo sie ein solches nicht beischaffen kann, kommt kein Verständniß also auch keine Erkenntniß der Erfahrung zu Stande. Es kann der Maßstab unserer Erkenntniß auch nur aus der bisherigen Erfahrung genommen werden. Denn jede neue Wahrnehmung ist für mich vorerst noch etwas Unbekanntes. Würde

ich nun diesen unbekannten Gegenstand mit einem anderen unbekannten Objekt vergleichen, so müßte das Resultat dieser Vergleichung nothwendig ebenfalls ein negatives werden, oder vielmehr es würde aus dieser Vergleichung überhaupt nichts folgen, ich käme mithin zu keiner Erkenntniß. Daher kann ich Unbekanntes nur durch Vergleichung mit Bekanntem, das ich schon aus früheren Erfahrungen kenne, erkennen. Dann darf aber der neue Gegenstand kein absolut, sondern nur ein relativ Unbekanntes seyn, da sonst nach dem Gesetze der Gleichartigkeit wieder keine Erkenntniß möglich wäre. Der neue Gegenstand muß daher nothwendig mit unseren früheren Erfahrungen verwandt, er muß mit denselben in gewissen Beziehungen gleichartig seyn und so ist es auch. Gemeinschaftliche Vergleichungspunkte zwischen unseren früheren und jeder neuen Erfahrung sind immer vorhanden, weil alle neue Erfahrung dadurch, daß sie nur durch unsere bestimmt modificirten Sinne in unser Bewußtseyn eingehen kann, nothwendig mit allen früheren Erfahrungen desselben Sinnes homogen wird, und sich daher Vergleichungspunkte bei aller Verschiedenheit der neuen Erfahrung doch in den früheren vorfinden müssen. Die Dinge richten sich eben nach unseren Vermögen und nicht diese nach den Dingen. Daher kann nichts absolut Neues und Unbekanntes den Weg zu unserer Seele finden; immer werden und müssen gleichartige Beziehungspunkte schon in uns vorhanden seyn. Ich nenne dieses aus dem Wesen der menschlichen Organisation abgeleitete Gesetz: Das Gesetz der apriorischen Verwandtschaft oder Gleichartigkeit aller Wahrnehmungen desselben Sinnes oder kurz das Gesetz der Homogenität.

Aus dem eben gewonnenen Resultat: Die Ideenassociation vermittelt uns das Verständniß der Erfahrung, folgt:

Der Mensch liest nur so viel aus den Dingen heraus, als er in die Dinge hineindenkt, und auf Grund seiner Ideenassociation in dieselben hineindenken muß.

Denn da ich jede neue Erfahrung nur durch Vergleichen mit meinen früheren Erfahrungen verstehen lerne, so hängt mein Verständniß der Wahrnehmungen auch ganz von meiner bisherigen individuellen Erfahrung ab, und ich kann aus der vorliegenden Empfindung nicht mehr herauslesen, als meine Ideenassociation mir zur Vergleichung bietet. Darum hört auch mein Verständniß auf, wenn sich keine Vergleichungspunkte in meiner Ideenassociation finden.

Jeder liest also Anderes aus den Erfahrungen, die er macht, heraus, weil er Anderes in dieselben hineindenkt, da in jedem die Ideenassociation individuell verschieden ist. Jeder mißt mit seinem Maßstab, daher ein alter Spruch: „So viel Köpf', so viel Sinn'." So versteht jeder die Bibel anders und jede Irrlehre beruft sich auf dieselbe. Und was hat man z. B. nicht schon Alles aus der Natur herausgelesen? Selbst in den Sternen wollte der einzelne Mensch schon seine Schicksale lesen! Und jeder las Anderes aus ihrer Constellation heraus. So sagt uns jedes Experiment nur so viel, als wir in dasselbe hineindenken, und die ganze Physik ist ein imposantes Beispiel, wie der Mensch seinen Geist in die Natur hineinspiegelt.

Wenn aber alles Erkennen in Folge der Einwirkung der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt einen specifisch individuellen Charakter bekommt, da werden wir uns bekümmert fragen: Ja, ist dann noch Wissenschaft möglich? Und ich muß gestehen, eine Wissenschaft im Sinne des Dogmatismus ist nicht möglich, wohl aber Wissenschaft im Sinne des Kriticismus. Denn allerdings gibt es dann keine objektive, wohl aber eine subjektive Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, zwar keine absolute Philosophie und Wissenschaft, wohl aber menschliche Philosophie und menschliche Wissenschaft, gegründet auf das Allgemein-Menschliche in unseren eigenthümlichen sinnlichen und geistigen Vermögen, mit denen der Mensch die Welt auffassen muß. Die Formen der Sinnlichkeit wie des Denkens und Erkennens, und daher aller Erfahrung in unserem

Bewußtseyn, sind für alle Menschen dieselben, in uns Allen muß der gleiche Geist thätig seyn, wenn wir Menschen genannt werden sollen. Alle denken und erkennen wir in derselben Weise, die Gesetze des Denkens und Erkennens gelten für Einen, wie für Alle. Es gibt daher allgemein-menschliche Wahrheiten, und Wissenschaft ist möglich als Theorie des (subjektiv) Allgemein-nothwendig-gültigen.

Wenn die Ideenassociation uns das Verständniß der Erfahrung vermittelt, so folgt daraus, daß ohne Ideenassociation kein Verständniß der Erfahrung möglich, letzteres mithin bereits eine gewisse Entwicklung der ersteren voraussetzt.

Blicken wir auf das Leben des Menschen in den ersten Zeiten der Kindheit, so sehen wir diesen Satz bestätigt. So lange in den Kindern die Ideenassociation nicht einiger Maßen ausgebildet ist, haben sie kein Verständniß dessen, was sie wahrnehmen. Sie schauen blöde in die Welt hinein, und denken sich nichts oder nicht viel dabei. Es geht ja uns gerade so, wenn wir etwas sehen, wofür sich kein Analogon in unserer Ideenassociation findet; dann haben wir auch eine Sinneswahrnehmung, aber kein Verständniß derselben. Die Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhält der Inhalt dieser Sinneswahrnehmung erst dann, wenn uns irgend jemand aus dem bereits Bekannten die neue Erscheinung erklärt. Ohne Ideenassociation ist also kein Verständniß der Erfahrung möglich, und darum spricht man den Kindern bis zu einem gewissen Alter mit Recht die Vernunft und Zurechnungsfähigkeit ab.

Unser Erkenntnißvermögen entwickelt sich somit erst in Folge wiederholter Erfahrungen, und nicht auf einmal lernen wir das, was um uns vorgeht, verstehen. Zunächst dürfte sich im Kinde wohl das Bewußtseyn entwickeln, indem es in Folge der Nöthigung, die in jedem möglichen Inhalt des Bewußteyns liegt, unwillkührlich darauf verfallen muß, seine Beschränkung von sich selbst als beschränktem Wesen zu unterscheiden. Da aber dieses Unterscheiden ein vollständig unbewußter Vorgang ist, von dem wir erst durch angestrengte Reflexion Kunde erhalten,

so dauert es erklärlich lange, bis das Kind nur einiger Maßen Uebung in demselben erlangt. Es muß sich ja erst allmählich daran gewöhnen, auf einen vorhandenen Reiz in dieser Weise zu reagiren, kurz auch das Vergleichen und Unterscheiden muß erst erlernt werden. Es gehört daher schon ein gewisser Grad von Fertigkeit dazu, bis das Kind nur dunkel den Inhalt seines Bewußtseyns von anderen gleichartigen früheren Inhalten desselben zu unterscheiden vermag und dadurch ein Verständniß der Erfahrung gewinnt. Eine klare, bestimmte und sichere Unterscheidung wird erst nach Jahre langer Uebung möglich seyn, da all' dieses erst allmählich erlernt werden muß.

Man könnte nun fragen: wie entwickelt sich denn die Ideenassociation? Wann ist sie so weit entwickelt, daß wir an ihrer Hand unsere Erfahrungen verstehen können, kurz wann beginnt denn das Verständniß der Erfahrung d. h. die eigentliche Erkenntniß; denn das bloße Anstarren ist noch keine Erkenntniß. Dieses will ich jetzt erläutern.

Wir haben oben gehört: Alle Ideenassociation beruht auf Vergleichen; alles Bewußtseyn und Denken ist aber Vergleichen: somit beginnt die Ideenassociation mit dem Bewußtseyn und Denken. Wir haben aber wiederum gehört: die Sinneswahrnehmung wird nur verhältnißmäßig, je nachdem sie mehr oder minder klar und deutlich unterschieden wurde, reproducirt. Ich habe auch darauf hingewiesen, daß selbst bei dem gereiften Menschen verhältnißmäßig wenig mit Bestimmtheit in die Ideenassociation aufgenommen wird, und daß Vieles, was nur flüchtig verglichen wurde, auch nur dunkel und verschwommen reproducirt werden kann. Um so mehr ist dieses bei Kindern der Fall. Das Unterscheiden muß ja erst erlernt werden; daher wird die Ideenassociation in unserer frühesten Jugend noch sehr chaotisch und ununterschieden seyn, da wir im Unterscheiden noch nicht die Gewandtheit besitzen, die wir in späteren Jahren durch Uebung allmählig erst erlangen. Und da wir ferner aus den Dingen nur so viel herauslesen können, als wir in dieselben hineindenken durch die Vermittlung der Ideenassocia-

tion, so ist es auch sehr erklärlich, warum unsere ersten Erkenntnisse noch außerordentlich spärlich und ebenso dunkel und chaotisch wie die Ideenassociation selbst sind. Kinder können daher erst allmählig ein Verständniß der Erfahrung gewinnen, weil ihre Ideenassociation erst nach und nach die Sinneswahrnehmung bestimmter und deutlicher reproducirt, entsprechend der Fertigkeit, die wir durch Uebung allmählig im Unterscheiden erlangen. Wir können daher eigentlich nicht sagen, wann die Erkenntniß beginne: Bewußtseyn, Ideenassociation und Erkenntniß entwickeln sich wechselseitig unbewußt und unwillkührlich, allmählig vom ersten Augenblick an. Es ist ein Entwicklungsproceß, der unser ganzes Leben hindurch dauert, und beständig schauen wir die Welt mit anderen Augen an, weil wir beständig Andere werden, beständig lesen wir Anderes aus den Dingen heraus, weil wir Anderes in dieselben hineindenken.

Daraus glaube ich, erklärt sich auch sehr einfach, warum wir von unserer frühesten Jugend durchaus keine Erinnerung mehr haben. Wir haben damals eben noch kein und später doch noch sehr wenig Verständniß der Erfahrung gehabt. Wir mußten erst vergleichen und unterscheiden lernen. Der Inhalt unserer Ideenassociation war dem entsprechend ein wenig unterschiedener, chaotischer, aus dem wir uns erst allmählig herausarbeiten mußten. Das Fehlen der Erfahrungen unserer Kindheit in der Ideenassociation darf uns daher nicht wundern. Was eben nicht klar und bestimmt unterschieden wurde und in bestimmter Form in unsere Ideenassociation aufgenommen wurde, kann auch nicht bestimmt reproducirt werden. Daher haben wir wohl dann und wann dunkle Erinnerungen aus jener Zeit, vermögen sie aber nicht mehr von anderen gleichartigen Inhalten des Bewußtseyns zu unterscheiden. Was wir in unserer Jugend erlebt, ist nicht verloren gegangen; es wird reproducirt, kann aber nicht mehr unterschieden werden.

Wir haben jetzt gezeigt, wie Verständniß der Erfahrung

möglich sey; jetzt werden wir zeigen, wie Irrthum möglich ist.

Der vorhin dargelegte Einfluß der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt wird nämlich nur zu oft verhängnißvoll, indem er uns in Täuschungen aller Art verwickelt. Z. B.: Es ist gewiß schon jedem von uns begegnet, daß wir gedankenvoll auf der Straße an jemand vorübergingen, plötzlich aufblickten, in einem Vorbeigehenden einen Bekannten zu sehen glaubten und ihn grüßten. Wenn nun der Gegrüßte uns zögernd dankt und wir näher zusehen, so bemerken wir, daß wir einen ganz fremden Menschen gegrüßt und mit einem Bekannten verwechselt haben. Und das war Alles das Werk eines Augenblicks. Was ging aber unterdessen in unserem Inneren vor? Wie kamen wir dazu einen ganz fremden Menschen für einen Bekannten zu halten?

Offenbar muß dieser Verwechslung folgender innerer Vorgang zu Grunde liegen: 1) wir müssen das Bild des Vorübergehenden verglichen haben mit dem Bilde jenes Bekannten, sonst wäre es nicht möglich gewesen, ihn mit demselben zu verwechseln. Es muß also auch unsere Ideenassociation hier thätig gewesen seyn und uns das Bild des Freundes reproducirt haben, und dieses muß dann das Medium der Vergleichung gewesen seyn; 2) mußten wir bei dieser Vergleichung eine solche Aehnlichkeit zwischen beiden Vorstellungen gefunden haben, daß wir beide im ersten Augenblick verwechselten und für identisch hielten; 3) bei näherer Vergleichung aber sahen wir, daß zwischen beiden Vorstellungen doch Unterschiede beständen, und der Gegrüßte der vermeinte Freund nicht sey.

Wir sehen nun weiter, daß nichts gewöhnlicher ist, als solche Täuschungen und Verwechselungen. Namentlich unterliegen wir denselben des Nachts. Was sehen wir da nicht alles in einem Gebüsch! Bald meinen wir einen Jäger zu sehen, dann ein Wild, abergläubische und ängstliche Leute aber sehen gar in jedem Baum einen Riesen oder ein Gespenst oder einen Räuber, der auf sie zukommt. In jedem Geräusch hören sie

Hufschlag oder das wilde Heer, das in der Nähe vorüberzieht. Ja wir brauchen gar nicht abergläubisch und nicht ängstlich zu zu seyn: Wenn wir Nachts beim Schein der Lampe im einsamen Zimmer studiren und manchmal in Gedanken versunken den Kleiderhalter anstarren, da meinen wir oft im Halbdunkel gar seltsame Gestalten zu sehen, bis wir uns erinnern, daß dieses unser Rock sey.

In dieselben Täuschungen verfallen wir, wenn wir bestimmen sollen, was ein Gegenstand sey, den wir in weiter Ferne wahrnehmen. Die Kühe auf der Alm halten wir für Gemsen und umgekehrt.

Noch mehr ist dieses der Fall bei psychisch aufgeregten Personen. Was glauben Kranke z. B. in ihrer Fieberhitze nicht alles zu sehen! Ja man braucht gerade nicht krank zu seyn: das Mädchen das am Fenster den Geliebten erwartet, glaubt in jedem, der um die Ecke biegt, ihn schon zu sehen.

Selbst bei vollster Gemüthsruhe täuschen wir uns. Manche alte Dame erblickt in einem zottigen kleinen Hündchen zu ihrer Verwunderung plötzlich ihren „Ami" und sieht ihren Irrthum erst ein, wenn das Hündchen auf ihr Zurufen nicht achtet.

Und diese Täuschungen kommen nicht bloß beim Gesichtssinn, sondern bei allen Sinnen vor. Wenn wir z. B. einen Bekannten erwarten, glauben wir in jedem Geräusch schon den Fußtritt desselben zu vernehmen u. dergl. Ja auch bei rein logischen Untersuchungen sind wir solchen Verwechslungen fast in noch höherem Grade ausgesetzt. So verwechseln wir z. B. die Begriffe Raum, Ausdehnung, Ort ꝛc. oder Zeit, Veränderung, Bewegung ꝛc.

Betrachtet man nun die Sache näher, so zeigt es sich, daß wir uns über dergleichen Verwechslungen und Täuschungen eigentlich gar nicht wundern dürfen. Wenn ich z. B. einen fremden Menschen mit einem Bekannten von mir verwechselte, so war dieses ganz natürlich. Ich mußte ja das Bild des Vorübergehenden mit meinen früheren Erfahrungen vergleichen, um zu einem Verständniß meiner Sinneswahrnehmung zu gelangen.

Meine Ideenassociation reproducirte mir nun das Bild meines Freundes, und wenn ich dann beide Vorstellungen für identisch hielt, und so den Fremden mit meinem Bekannten verwechselte, so war dieses eigentlich gar nicht zu verhindern; ich hatte ja nicht Zeit genug, um durch eine genaue Vergleichung auf die zwischen beiden Vorstellungen bestehenden Unterschiede aufmerksam zu werden, und mußte daher nothwendig vorerst beide für identisch halten, da mir die unterscheidenden Merkmale beider erst später durch weiteres Vergleichen zum Bewußtseyn kamen.

Erwägen wir ferner, daß wir jede neue Erfahrung nur durch Vergleichung mit den früheren und Subsumirung unter dieselben erkennen, daß also bei jeder Erkenntniß der Inhalt unserer Ideenassociation den Maßstab der Vergleichung bildet, so ergibt sich, daß eigentlich jede Erkenntniß ursprünglich auf einer solchen Täuschung oder Verwechslung beruhen muß, weil nothwendig bei jeder derartigen Vergleichung, also bei allem Erkennen ein Zeitpunkt vorkommen muß, wo wir die beiden zu vergleichenden Vorstellungen noch nicht unterschieden haben und noch für identisch halten, da wir uns der unterscheidenden Merkmale noch nicht bewußt geworden sind. Jede Erkenntniß beruht somit ursprünglich auf einer Täuschung, und da diese Täuschung nothwendig bei aller Erkenntniß vorkommen muß, so haben wir hiermit ein wissenschaftliches Gesetz, welches wir das Gesetz der Pseudoidentität nennen wollen, da wir in diesem Stadium der Erkenntniß zwei an sich verschiedene Vorstellungen vorerst fälschlich für identisch halten, weil wir uns ihrer unterscheidenden Merkmale erst später bewußt werden.

Das Gesetz der Pseudoidentität lautet hiermit:

Alle Dinge erscheinen uns bei erster oder oberflächlicher Vergleichung identisch mit denjenigen gleichartigen Vorstellungen unserer früheren Erfahrung (Ideenassociation), mit welchen wir sie verglichen haben. (Vgl. auch Ulrici, System der Log. S. 71 f.)

Häufig kommen wir über dieses Stadium rasch hinweg, indem unsere vergleichende Denkthätigkeit alsbald die unterscheidenden Merkmale zwischen beiden Vorstellungen entdeckt und so

beide als zwei verschiedene Vorstellungen unterscheidet. Dann wissen wir gar nicht, daß wir dieses Stadium durchlaufen mußten. Oft aber bleiben wir in demselben hängen, entweder aus eigener Schuld in Folge flüchtiger und nachlässiger Vergleichung, oder ohne unsere Schuld, wenn der Gegenstand zu rasch an uns vorüberzieht oder wir ihn wegen der Verschwommenheit der Erscheinung z. B. bei weiter Entfernung, bei Dunkelheit u. s. w. mit bestem Willen nicht näher unterscheiden können. Bemerken wir dann später die Verwechslung, so sagen wir: „Wir haben uns getäuscht, wir haben geirrt."

Wie ist es nun möglich den Inhalt einer Empfindung mit dem Inhalt einer Ideenassociation zu verwechseln? Offenbar geschieht dieses im Stadium der Pseudoidentität und ich habe nun die Möglichkeit dieser Verwechslung zu erklären. Sie beruht einfach darauf, daß unser Denken wirklich außer Stande ist, eine äußere Einwirkung sofort von dem Inhalt einer Ideenassociation zu unterscheiden.

Jede Empfindung repräsentirt sich nämlich unserem Bewußtseyn als Schranke und Negation des Ich, die uns veranlaßt unseren jetzigen Zustand mit dem früheren zu vergleichen und dadurch der Empfindung als Grund unserer Veränderung bewußt zu werden. Genau dasselbe geschieht auch durch jede Vorstellung der Ideenassociation. Auch diese drängen sich uns auf, indem jede Vorstellung, an welcher wir gerade eine Sinneswahrnehmung oder irgend eine andere Vorstellung vergleichen, unwillführlich andere Vorstellungen, mit denen sie durch tertia comp. verbunden, uns ins Gedächtniß zurückruft und wir uns so in unserer Ideenassociation ebenso gefangen finden, wie in einer äußeren Anschauung. Zwischen einem Inhalt der Ideenassociation und der Empfindung besteht daher nur ein quantitativer und kein qualitativer Unterschied. Dazu kommt nun, daß ich von ersterem ganz absehen kann, da es mehr das Interesse als die Intensität ist, was mich veranlaßt, mich mit dieser oder jener Vorstellung zu beschäftigen. Ja es liegt sogar in meiner

Freiheit von der Außenwelt ganz zu abstrahiren und meine Aufmerksamkeit auf mein Inneres zu concentriren, wie z. B. beim Studiren, und so verschwindet auch dieser quantitative Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung zur Bedeutungslosigkeit. Außerdem haben wir ja gewöhnlich gar kein Bewußtseyn von demselben, wenn wir nicht ausdrücklich darauf reflektiren.

Der Inhalt einer Empfindung und einer Ideenassociation läßt sich also a priori gar nicht unterscheiden, da im ersten Augenblick kein Unterschied zwischen beiden besteht und dieser erst später sich uns aufdrängt. Der Inhalt einer Ideenassociation nämlich läßt sich mit Freiheit verändern. Wir brauchen nur zu wollen und können ein anderes Bild an die Stelle des früheren schaffen, können ihn also spontan verändern. Nicht so den Inhalt einer Empfindung. Dieser wird uns aufgedrungen und läßt sich durch die Spontaneität unseres Denkens nicht willkührlich ändern, sondern wir müssen ihn hinnehmen, wie er uns gegeben ist. Der Unterschied beider Inhalte des Bewußtseyns kommt uns daher erst zum Bewußtseyn, wenn wir spontan an unserer Vorstellung etwas ändern wollen und nun merken, daß die Vorstellung eigenmächtig beharrt und sich nicht willkührlich gestalten läßt, und jetzt erst sind wir genöthigt, vermöge des Gesetzes der Causalität, unsere Vorstellung als Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehen.

Dazu kommt noch ein anderer Punkt. Wenn nämlich unser Denken den Inhalt einer Empfindung mit dem einer Ideenassociation verwechseln können soll, so müssen beide Inhalte auch eine gewisse Verwandtschaft haben, da sonst eine Verwechslung nicht denkbar wäre. Und so ist es auch. Jede neue Erfahrung ist mit allen früheren desselben Sinnes a priori homogen, da unsere Sinne sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge sich nach unseren Vermögen richten müssen. Wir sehen mit *unseren* Augen, in *unseren* sinnlichen Vermögen spiegeln sich die Dinge, daher die apriorische Gleichartigkeit aller Wahrnehmungen desselben Sinnes.

Und damit ist die Möglichkeit einer Verwechslung des

Inhaltes einer Empfindung mit dem einer Ideenassociation vollständig erklärt. Sie ist nicht nur nichts Auffallendes, sondern etwas ganz Natürliches, ja Gebotenes. Denn beide Inhalte unterscheiden sich an und für sich durch nichts von einander; erst wenn wir mit Spontaneität etwas an diesem Inhalt verändern wollen, kommt uns der Unterschied beider zum Bewußtseyn. Es ist daher für unser Denken gar kein Grund vorhanden, einen vorschwebenden Inhalt a priori für den Inhalt einer Empfindung zu halten, es muß ihn vielmehr vorerst nothwendig für den Inhalt einer Ideenassociation, für etwas schon Bekanntes halten, da er mit allen früheren Erfahrungen durchaus homogen ist und sich nicht sofort von denselben unterscheiden läßt. —

Eine andere Frage ist nun: Wie ist es möglich, daß durch den Inhalt einer Empfindung unsere Ideenassociation in Bewegung gesetzt werde, da derselbe ja mit unseren früheren Erfahrungen noch nicht durch tertia comp. verbunden seyn kann?

Die Antwort hierauf ergiebt sich aus dem Gesetz der Homogenität. Alles was in unser Bewußtseyn eingeht, ist nach diesem Gesetze ja mit allen früheren Erfahrungen desselben Sinnes bereits homogen, daher auch a priori auf Grund unserer Organisation, also von Natur aus schon, mit allen gleichartigen früheren Erfahrungen durch tertia comp. verbunden, obwohl es noch nie mit denselben verglichen wurde. Jede neue Erfahrung muß daher gleichartige Vorstellungen ebenso erwecken, wie irgend eine andere, die bereits längst in unsere Ideenassociation aufgenommen wurde.

Daher kommt es auch, daß uns die gleichartigen Merkmale neuer Erfahrungen immer früher zum Bewußtseyn kommen, als die unterscheidenden. Erstere sind ja das Band zweier Vorstellungen und daher der Ausgangspunkt für unsere Vergleichung.

Manche wichtigen psychischen Erscheinungen dürften aus dem Stadium der Pseudoidentität, welches jede menschliche Er-

kenntniß durchlaufen muß, ihre natürliche Erklärung finden. So vor allem dasjenige, was man gewöhnlich unter dem Namen Sinnestäuschungen versteht. Die Sinne täuschen uns nie, weil sie nicht urtheilen. Sie haben weder Willen noch Erkenntniß, sie sind ein mechanisches Werkzeug, das blind den Gesetzen gehorcht, welche die Natur in sie gelegt. An Sinnestäuschungen zu glauben ist barer Sensualismus. Sie vermitteln uns bloß den Stoff unserer Erfahrungen, wie sie ihn empfangen und nach den ihnen von der Natur vorgeschriebenen Gesetzen empfangen müssen. Was wir aus dem Stoff machen, ist lediglich unser Werk, und wir lesen nichts aus den Dingen heraus, was wir nicht vorerst in dieselben hineingelegt haben.

Es gibt daher keine Sinnestäuschungen, sondern dasjenige, was man fälschlich so genannt hat, sind nichts anderes als Pseudoidentitätsschlüsse. So täuscht mich nicht mein Auge, wenn ich einen Fremden für einen Bekannten oder nachts einen Baum für einen Riesen anschaue, es täuscht mich nicht mein Ohr, wenn ich das Miauen des Katers halbschlaftrunken für den Ruf des Nachtwächters halte, sondern derjenige, der sich täuscht, bin ich selber, und die Schuld an der Täuschung tragen nicht die Sinne, sondern sie liegt im Erkenntnißakt.

Vielleicht wäre hier auch ein Streifzug in das Gebiet der sog. Nachtseite des menschlichen Lebens nicht ohne Ausbeute. So dürfte sich das sog. Gespenstersehen mannigfach leicht aus Psodoidentitätsschlüssen enträthseln lassen. Wenn z. B. ein altes, Geistergeschichten volles Mütterlein nachts in den Keller kommt und ihren im finstern Winkel sitzenden Kater mit seinen leuchtenden Augen für ein Gespenst oder gar für den leibhaftigen Gottseybeiuns hält, so liegt darin gewiß nichts wunderbares, da ja der Mensch aus seinem Erfahrungsstoff machen kann, was er will resp. auf Grund seiner Ideenassociation machen muß. Das Verständniß der Dinge ist uns mit dem Inhalt der Empfindung noch nicht gegeben

2*

und was der Mensch aus den Dingen herausliest, muß er in Folge seiner eigenthümlichen Organisation erst in dieselben hineindenken. Es ist daher sehr erklärlich, warum die abergläubische Alte ihren Kater für den Teufel hielt. Sie hatte ja ihre Ideenassociation mit dergleichen Bildern geschwängert, die Ideenassociation aber liefert das Medium zu jedem Erkenntnißakt. Abergläubische Leute wollen ja Gespenster sehen, sie gehen mit Gespenstergedanken schwanger. Wenn sie nun solche wirklich zu sehen glauben, kommt nur die Ideenassociation zu ihrem Rechte und sie dürfen sich darob ja nicht beklagen. Bemerkenswerth ist dagegen, daß der Unerschrockene, der sich alles Verdächtige genau ansieht, gewöhnlich keine Gespenster sieht. Natürlich! Das Unterscheiden ist ja, wie wir gleich hören werden, die Erlösung aus den fatalen Täuschungen eines Pseudoidentitätschlusses.

Aehnlich erklären sich sehr einfach verwandte Erscheinungen, wie z. B. die Todtengesichte der Sterbenden. Ich war z. B. bei einer Sterbenden, um deren Bett die Verwandten standen. Plötzlich meinte diese, ihre verstorbenen Schwestern zu sehen, welche kämen um sie abzuholen. Den umstehenden Frauen wurde es unheimlich zu Muthe, allein dieser Fall dürfte sich ganz einfach aus dem bisher Abgehandelten erklären. Warum sollte die alte Frau mit ihren brechenden Augen, deren ganzer Sinn auf die nahe Auflösung gerichtet war, in den umstehenden Verwandten nicht ihre Schwestern haben sehen können? Der Mensch kann ja aus seinem Erfahrungsstoff machen, was er will, resp. muß: jeder versteht die Erfahrung so, wie er sie auf Grund seiner Ideenassociation verstehen muß. —

Doch ich wollte dieses nur andeuten. Ich glaube nun zur Genüge gezeigt zu haben, wie sich aus dem Einfluß der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt nicht bloß das Verständniß der Erfahrung, sondern auch die Täuschungen, Störungen und Verirrungen des Erkennens höchst einfach erklären lassen, und hiermit ist die Frage, wie Irrthum möglich sey, gelöst. Wir haben auch gesehen, daß der Irrthum ein verschuldeter oder

unverschuldeter seyn kann, ja daß er niemals absolut unmöglich ist, da alle Erkenntniß nothwendig das Stadium der Pseudoidentität durchlaufen muß. Und damit haben wir den alten Satz „errare humanum“ „Irren ist etwas allgemein Menschliches“ bestätigt gefunden.

Wir können nun aber im Stadium der Pseudoidentität nicht stehen bleiben, und die Frage die wir jetzt zu lösen haben ist: Wie ist Wahrheit möglich? oder: Wie werden wir aus der Pseudoidentität erlöst?

Es kommt im Leben häufig vor, daß z. B. ein Schwärmer in jedem schönen Mädchen sein Ideal verwirklicht zu sehen glaubt. Diesen Wahn hegt er so lange, bis er etwas merkt — den Unterschied.

Erwägen wir diese schlichte Erfahrung aus dem Alltagsleben, so finden wir den Weg, der uns aus dem Stadium der Pseudoidentität herausführt. Aus diesem Irrthum werden wir erlöst durch Unterscheiden. Der Unterschied ist das Resultat des Vergleichens, das Resultat jedes vollendeten Erkenntnißaktes. Wie das Vergleichen der Ausgangspunkt, so ist das Unterscheiden der Endpunkt jener Entwicklung, welche jede Erfahrung im Erkenntnißakte durchzumachen hat. Zwischen beiden Punkten aber steht das Stadium der Pseudoidentität. —

So kommen wir durch Irrthum zur Wahrheit. Durch Unterscheidung wird der Schein überwunden. Die Wahrheit ist das Ende der Erkenntniß; aber häufig bleiben wir im Stadium der Pseudoidentität stecken. Der Irrthum ist also zwar nie absolut unmöglich, weil er seinen Grund in der eigenthümlichen Organisation des Menschen hat, aber es ist dem Menschen auch nicht bestimmt, daß er fortwährend nothwendig irre, sondern es ist ihm die Möglichkeit gelassen, durch genaues Unterscheiden den Irrthum zu überwinden und zur ersehnten Wahrheit zu gelangen. —

Ich gehe nun daran, das Ergebniß der ganzen Abhandlung zusammenzufassen und eine kurze, übersichtliche Darstellung des Erkenntnißaktes zu geben. Alles Erkennen, sahen wir, ist

das Resultat einer Entwicklung und durchläuft, wie jede Entwicklung mehrere Phasen. Demnach löste sich uns die Frage: Wie entsteht aus der rein sinnlichen uns noch unbewußten Empfindung die bewußte Vorstellung und Erkenntniß des Gegenstandes, der auf uns wirkt? in folgender Weise:

Die sinnliche Empfindung wird durch drei Stadien hindurch zur bewußten Vorstellung entwickelt:

I. Das Stadium der Empfindung. Alle sinnliche Erkenntniß beginnt, wie die Physiologie uns lehrt, damit, daß ein Reiz auf unsere Sinnlichkeit wirkt und den Sinnesnerven in schwingende Bewegung versetzt, die sich bis ins Gehirn fortpflanzt. Ueber diesen rein physischen Vorgang haben uns die Physiologen des Näheren aufzuklären. — Jeder solcher Reiz ruft nun eine dem betreffenden Sinnesnerven entsprechende Empfindung hervor und enthält hiermit eine Veränderung unseres Daseyns, also eine Veranlassung unseren jetzigen Zustand mit dem früheren zu vergleichen und so dieser Empfindung als Ursache der Veränderung uns bewußt zu werden. Dieses geschieht dadurch, daß wir die Empfindung von unserem Selbst unterscheiden, d. h. sie zum Gegenstand einer Vorstellung machen. In dieser Empfindung hat der Geist also ein Objekt, an dem er seine Formen verwirklichen kann, welches die Denkthätigkeit zur weiteren Vergleichung und Unterscheidung anregt. Wir haben nun einen Stoff der Erkenntniß gewonnen. Dieser Stoff muß aber, um erkannt werden zu können erst geformt werden und so ergibt sich als

II. Stadium: das Stadium der Gestaltung des Erfahrungsstoffes, in welchem wir den Inhalt der Empfindung in sich unterscheiden, ihm die Form des Bewußtseyns geben ꝛc. Kurz es ist dieses jene Entwicklungsphase, in welcher der Erfahrungsstoff seine einheitliche Synthesis, seine Gestalt und Form erhält, so daß ich jetzt sagen kann: ich sehe, höre ꝛc. etwas. Nun habe ich dem Stoff zwar auch seine Form ertheilt,

allein ich habe immer **noch kein Verständniß der Erfahrung.** Es ist somit eine weitere Phase gefordert:

III. **Das Stadium des Verständnisses der Erfahrung oder der Erkenntnißakt.** In diesem Stadium wird mir die Erfahrung verständlich gemacht, d. h. der **Inhalt** der Erfahrung wird mit **anderen Inhalten** früherer Erfahrungen verglichen und von ihnen unterschieden. Und dieses ist: **Der eigentliche Erkenntnißakt**, während wir durch die beiden vorausgehenden Stadien nur zum Bewußtseyn kamen: 1) daß ich überhaupt eine Empfindung habe, 2) daß der Inhalt derselben ein gewisses mir noch nicht weiter bekanntes „Etwas" sey. Den eigentlichen Erkenntnißact haben wir nun im Vorhergehenden ausführlich untersucht und gefunden, daß sich in demselben **ebenfalls drei Stadien** mit voller Bestimmtheit unterscheiden lassen. Sie sind:

a) **das Stadium der Vergleichung.** Wir beginnen jetzt zunächst damit den Inhalt unserer Empfindung mit anderen früheren gleichartigen Erfahrungen zu vergleichen. Da derselbe a priori mit allen gleichartigen früheren Erfahrungen durch tertia comp. verbunden seyn muß, so liefert mir die Ideenassociation sofort auch gleichartige Vorstellungen zur Vergleichung, und die Folge dieser ersten Vergleichung ist, daß wir den Inhalt der Empfindung ganz und gar mit dem gleichartigen Inhalt der Ideenassociation, mit welchem wir denselben verglichen haben, verwechseln und etwas schon Bekanntes zu sehen glauben. Kurz wir stehen im

b) **Stadium der Pseudoidentität**, in welchem wir den Inhalt der Empfindung vollständig mit dem betr. Inhalt der Ideenassociation identificiren. Unser Denken ist aber Thätigkeit, vergleichende Thätigkeit; es bleibt daher hier nicht stehen, sondern vergleicht weiter und stößt nun auf Unterschiede, die zuvor nicht bemerkt wurden, die sich uns aber aufdrängen und nicht abgewiesen werden können. Wir stehen bereits im

c) **Stadium der Erlösung aus der Pseudoidentität oder der Unterscheidung.** Die Folge der eben gemachten Wahrnehmungen ist, daß wir 1) den Inhalt der Empfin-

bung und den Inhalt der Ideenassociation von einander unterscheiden und zum Bewußtseyn kommen, daß wir es nicht mit einem Bekannten zu thun haben, sondern etwas Anderes als das, was wir wahrzunehmen glaubten, wahrnehmen; 2) daß wir den uns vorschwebenden, eigenmächtig beharrenden Inhalt jetzt als die Wirkung einer äußeren Ursache erkennen, während wir bisher ihn wie einen Inhalt der Ideenassociation behandelten oder vielmehr von diesem Unterschied noch kein Bewußtseyn hatten. Und jetzt geschieht es, daß wir den Inhalt einer Empfindung nach außen beziehen und das Bewußtseyn erhalten, daß ein äußerer Gegenstand auf uns einwirkt. Durch fortgesetzte Vergleichung entdecken wir nun noch mehr Unterschiede und das Resultat dieser Entwicklung ist, daß der Inhalt unserer Empfindung zwar demjenigen Inhalt unserer Ideenassociation, mit welchem er a priori durch tertia comparationis verbunden in unserem Bewußtseyn auftrat und mit dem wir ihn verwechselt, gleichartig aber doch auch in manchen Beziehungen von ihm unterschieden sey, daß wir also z. B. zwar ein Haus sehen, aber nicht das Haus, welches wir zu sehen glaubten, und so sagen wir dann: der Gegenstand, den ich sehe, ist e i n Haus ꝛc. Was aber unterdessen unbewußt in uns vorgegangen ist, klingt in dem „mein“, das man so oft bei jeder Sinneswahrnehmuug im Leben hören kann, nach und verräth das tiefe Geheimniß dieses unbewußt sich vollziehenden Aktes. —

Das wäre also der innere Vorgang beim menschlichen Erkenntnißakte. Obwohl ich für das Dargestellte gute Gründe zu haben glaube, so will ich mir doch keineswegs Unfehlbarkeit bis ins Detail anmaßen und lasse hier gerne am Ende auch eine andere Anschauung gelten. Ein Jeder, der einmal über dergleichen Objekte nachgedacht, weiß ja wie unendlich schwer solche Forschungen sind und wie leicht man auf Irrwege gerathen kann. Dagegen glaube ich mit Evidenz nachgewiesen zu haben, daß alle Erkenntniß nothwendig aus drei Faktoren bestehe und die drei Stadien des Vergleichens, der Pseudoidentität und des Unterscheidens durchlaufe.

Und dieses gilt nicht nur für die sinnliche Erkenntniß, sondern für alle Erkenntniß überhaupt. Auch bei der begrifflichen Erkenntniß gelangen wir erst durch Unterscheidung aus der Verwechslung der Begriffe mit ähnlichen heraus.

Welch' einen eminenten Einfluß die Ideenassociation auf den Erkenntnißakt hat, glaube ich nachgewiesen zu haben. Ebenso dürfte uns jetzt auch klar seyn, warum alle bisherige Erkenntnißtheorie nicht befriedigen konnte. Sie übersah ja den allerwichtigsten Faktor im ganzen Erkenntnißakt. Ohne Ideenassociation gibt es kein Verständniß der Erfahrung. Das Verständniß und die Möglichkeit, die Erfahrung falsch zu verstehen, zu irren, läßt sich aus den beiden Faktoren Verstand und Sinnlichkeit allein nicht erklären.

Meine Aufgabe wäre jetzt gelöst. Aber in diesem Augenblick drängt sich mir ein furchtbarer verhängnißvoller Zweifel auf, der entweder dieser meiner Theorie oder einem uralten Erbe der Philosophie den Todesstoß versetzt. Wenn ich nämlich sage, ich sehe z. B. einen Baum, ein Haus, ein Pferd etc. so muß ich offenbar den Inhalt meiner Empfindung mit dem Inhalt des Begriffes Baum, Haus, Pferd etc. verglichen haben; sonst wäre nicht denkbar, wie ich dazu käme, den Inhalt meiner Erfahrung unter jenen Begriff zu subsumiren. Nun kann aber der Inhalt des Begriffes Baum, Haus etc. keine individuelle, sondern muß nothwendig eine allgemeine Vorstellung seyn — dann aber war meine Theorie des Erkennens falsch, weil ich lehrte: den Maßstab im Erkenntnißakte bildet unsere indivuelle Erfahrung, also lauter individuelle, concrete Vorstellungen, und im Laufe der ganzen Untersuchung haben wir nichts von Allgemeinvorstellungen gehört.

Das furchtbare Dilemma, das wir nun zu lösen hätten, ist folgendes:

Entweder ist der Inhalt der Begriffe eine Allgemeinvorstellung, — dann kann die Ideenassociation resp. deren Inhalt, die individuelle, concrete Erfahrung, nicht der Maßstab für alles

Erkennen seyn und das Resultat unserer Untersuchung ist falsch;

oder die Ideenassociation liefert wirklich das Medium zum Erkenntnißakt, jede neue Erfahrung wird also wirklich an unserer früheren individuellen Erfahrung verglichen, — dann war es falsch, was Hundert und Tausende bisher glaubten, daß der Inhalt der Begriffe eine Allgemeinvorstellung sey und die alte Lehre vom Begriff, wonach Begriffe durch Abstraktion und Reflexion entstehen sollen, war eine alte Verirrung.

Hier gilt es also Leben um Leben; mit dem Einen steht und fällt das Andere. Gelingt es mir nun nachzuweisen, daß das Medium im Erkenntnißakt nothwendig eine individuelle concrete Vorstellung seyn muß und keine allgemeine seyn kann, so rette ich dadurch zwar meine Theorie, breche aber über die bisher gewöhnliche Ansicht hinsichtlich der Entstehung und des Inhaltes der Begriffe den Stab.

Diesen Nachweis, daß unsere Ideenassociation, unsere individuelle Erfahrung und nur sie das Medium zum Erkenntnißakt liefert, habe ich eigentlich oben schon geführt, und ich brauche daher nur noch auf einige schlagende Thatsachen zu verweisen. Ein evidenter Beweis hierfür ist z. B. die Möglichkeit einer Verwechslung neuer Erfahrungen mit früheren. Ich habe darauf hingewiesen, wie häufig wir einen Fremden mit einem Bekannten verwechseln. Wie aber wäre dieses möglich, wenn der Anblick des Vorübergehenden in mir nur die Allgemein-Vorstellung, welche den Inhalt des Begriffes „Mensch" bilden soll, wachgerufen hätte? Nie und nimmer. Vielmehr ist eine jede derartige Verwechslung ein schlagender Beweis, daß wir den Vorübergehenden mit einer ganz individuellen, concreten Erfahrung verglichen haben mußten, da sonst eine solche Verwechslung nicht denkbar gewesen wäre.

Bei allen seinen Erkenntnissen ferner ertappt sich der sich selbst beobachtende Mensch als das Produkt seiner indi-

viduellen Erfahrung und spricht dieses auch unumwunden aus. Ich bitte meine verehrten Leser im Interesse der Wahrheit, sich einmal die Mühe zu nehmen und in einer Gesellschaft das Gespräch der Leute zu belauschen, so werden sie finden: aus jedem Worte, das jemand spricht, spricht sein Ich, seine Individualität. Das „Mein" kann man überall heraushören. Gewiß ein handgreiflicher Beweis, daß jeder seine concrete, persönliche Erfahrung zum Maßstab der Vergleichung macht. Wie wäre es sonst möglich, daß uns durch die Erzählung eines fremden Abenteuers eigene derartige Erlebnisse, an die wir oft lange nicht mehr gedacht, wieder einfallen. Man denke nur einmal darüber nach, was es heißt, wie man so oft hören kann: „Weil sie gerade von dem sprechen, fällt mir auch etwas Aehnliches ein, das mir selbst begegnete," oder „da erinnern sie mich an einem merkwürdigen Fall, den ich erlebt" ꝛc. Solche Reden, die wir den ganzen Abend immer in Gesellschaften hören können, beweisen doch zur Evidenz, das wir Alles was wir sehen und hören, nur an unserer individuellen Erfahrung prüfen, daß also ganz concrete Vorstellungen den Maßstab bei jeder Vergleichung bilden.

Endlich folgt aus dem Gesetze der Gleichartigkeit, daß wir Gattung nur durch Gattung, Art durch Art, Individuum nur durch Individuum erkennen können. Da nun alle Erfahrung eine individuelle, concrete ist, so folgt auch, daß das Medium ihrer Erkenntniß nur ein individuelles, concretes seyn könne, da sonst ein Verständniß derselben nicht möglich wäre.

Doch ich will nicht länger bereits Gesagtes wiederholen. Nicht grundlos, sondern mit gutem Rechte glaube ich, behaupten zu können, daß das Medium im Erkenntnißakte nur eine concrete und keine allgemeine Vorstellung seyn kann. Da ich nun aber, wenn ich sage, ich sehe einen Baum ꝛc., meine Sinneswahrnehmung nothwendig mit dem Inhalt dieses Begriffs verglichen haben muß, weil ich sie sonst nicht unter denselben subsumiren hätte können, so folgt daraus, daß entweder die

Theorie der Begriffe, welche lehrt, der Inhalt der Begriffe ist eine allgemeine oder abstrakte Vorstellung, falsch sey, oder daß die Vorstellung, an welcher wir unsere neue Erfahrung verglichen, nicht der Inhalt des Begriffes Baum, Haus ꝛc. war, da dieser nur etwas Allgemeines seyn kann. Mit einem Worte wir müssen gestehen: mit der bisherigen Theorie der Begriffe lassen sich obige psychologische Thatsachen nicht mehr erklären; sie stehen in direktem Widerspruch mit derselben und drängen zu einer neuen Theorie der Begriffe. Da nun diese nicht mehr in den Bereich der mir gesteckten Aufgabe gehört, so mögen vorläufig folgende wenige Andeutungen genügen:

Die Annahme allgemeiner und abstrakter Vorstellungen als Inhalt der Begriffe ist einer der folgenschwersten Irrthümer aller bisherigen Philosophie. Nicht bloß in philosophischen Theorien hat diese unselige Verirrung monströse Mißgeburten zu Tage gefördert, z. B. das reine Seyn und reine Denken, die Idee einer Identität aller Unterschiede im Absoluten ꝛc., sie ist sogar auch praktisch geworden in der Kunst — ich verweise nur auf den Doryphoros des Polyclet — und hat unter den Aesthetikern die größten Verwirrungen hervorgerufen — man denke nur z. B. an die reinen Wasser Winkelmann's, an die Idee hermaphroditischer Gestalten, die uns in der Geschichte der Aesthetik begegnen.

Diese so verhängnißvolle Annahme nun beruht auf einem äußerst versteckten Fehlschluß, der so natürlich scheint, daß er uns, wenn wir denselben aufdecken, im ersten Augenblick aufs Aeußerste frappirt und wir es selbst kaum glauben können, daß wir es hier mit einem Fehlschluß zu thun haben. Und doch ist es so:

Jeder Begriff z. B. Haus, Pferd, Gebirge ꝛc. ruft in uns eine Vorstellung hervor. Das ist eine Thatsache. Wir stellen uns unter diesen Begriffen etwas vor, denken uns etwas dabei. Das πρῶτον ψεῦδος der bisherigen Begriffstheorie lag nun darin, daß man diese Vorstellung unbedenklich mit dem Inhalt des Begriffs identificirte. Wer möchte auch meinen,

daß diese nicht der Inhalt des Begriffs wäre? Die Folge davon war, daß man nun also schließen mußte. Da diese Vorstellung der Inhalt des Begriffs Baum, Gebirge ꝛc. ist, dieser aber nothwendig etwas Allgemeines seyn muß, so muß auch jene Vorstellung nothwendig eine allgemeine, bezw. abstrakte, seyn und so kann man zu jener unseligen Annahme.

Nun läßt sich aber zur Evidenz nachweisen, daß hier ein Fehlschluß mit unterlief. Es läßt sich zeigen, daß die Vorstellung, welche ein Begriff erweckt, eine individuelle ist und eine individuelle seyn muß, daß sie mithin nicht der Inhalt des Begriffes, der ja etwas Allgemeines ist, seyn kann, wohl aber daß dieser in der individuellen Vorstellung coexistirt. Andrerseits aber läßt sich auch zeigen, daß die Annahme allgemeiner und abstrakter Vorstellungen Denkunmögliches verlangt und ad absurdum führt (Berkeley hat sich in seiner „Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkentniß" nicht ohne Grund so sehr gegen jene Annahme ereifert), daß mithin die *bisherige* Entstehungstheorie der Begriffe, welche wir die Abstraktionstheorie nennen wollen, weil sie lehrt Begriffe entstehen durch Abstraktion von den zufälligen und unwesentlichen und Reflexion auf die wesentlichen, allgemeinen Merkmale, die sich dann in eine Allgemeinvorstellung verschmelzen sollen (vergl. Ueberweg, System der Logik, Bonn 1868 §. 56 f.), unmöglich sey, da sie auf einem Fehlschluß beruht und nur die Consequenz dieses Fehlschlusses ist, Unmögliches verlangt und ad absurdum führt (das Hegelische reine Seyn z. B. ist nur die letzte folgerichtige Consequenz der Abstraktionstheorie). Sie muß durch eine Comparationstheorie ersetzt werden, welche sagt: Alle Begriffe entstehen durch Vergleichen. Der Inhalt der Begriffs ist nicht, wie man fälschlich immer glaubte, eine allgemeine oder abstrakte Vorstellung, er ist überhaupt keine Vorstellung, sondern die ideale Einheit gleichartiger Vorstellungen, d. h. alle Begriffe sind ihrem Inhalt nach tertia comparationis, ihrer Form nach nach symbolische (sprachliche) Zeichen für tertia comp. (Beziehungspunkte, Vergleichungspunkte). Ihr Inhalt ist

also das als das Gemeinsame gleichartiger Vorstellungen Unterschiedene, also ein Produkt unserer eigenthümlichen vergleichenden Denkthätigkeit, mithin dem Gesetze der Coexistenz verfallen d. h. ihr Inhalt kann als solcher in den Dingen (als Objekten unserer Vorstellung) nur der Potenz nach vorhanden seyn oder coexistiren. —

Doch ich kann mich auf diesen Punkt hier nicht weiter einlassen. Für den Zweck dieser Abhandlung genügte es nachzuweisen, daß die Annahme allgemeiner Vorstellungen für den Erkenntnißakt nicht bloß überflüssig sondern sogar unmöglich sey und daß vielmehr zu jeder Erkenntniß unsere individuelle Erfahrung eine ganz concrete Vorstellung als Medium liefere. Eine ausführliche Kritik jener Annahme kann ich erst in einer später folgenden Abhandlung über die Entstehung der Begriffe geben, nnd bis dahin muß ich es der inneren Wahrheit meiner Erkenntnißtheorie überlassen sich selbst zu rechtfertigen.

Kant's transscendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich.

Von

Dr. C. Grapengießer.

Zweiter Artikel.

III. Das transscendentale Subjekt.

Da unter dem transscend. Subjekt das der inneren Erfahrung zu Grunde liegende transscend. Objekt verstanden wird, und Kant bei der Kritik der inneren Erfahrung natürlich nach denselben Grundsätzen verfährt wie bei der der äußeren: so läßt sich im Voraus vermuthen, daß hier auch die gleichen Mißverständnisse v. H.'s wiederkehren werden. Wie er denn auch sagt S. 19: „Es läßt sich nach dem über das transscend. Objekt im Allgemeinen Gesagten schon hier übersehen, daß das transscend. Subjekt im Besonderen an ganz demselben inneren Widerspruch zu Grunde gehen muß.“ D. h. v. H. wird Kant hier ebenso mißverstehen wie früher.